

Charles-André Gilis

MARIE EN ISLAM



ÉDITIONS TRADITIONNELLES
11, Quai Saint-Michel, PARIS V^e

DU MÊME AUTEUR

aux Editions de l'Œuvre (Paris)

La Doctrine initiatique du Pèlerinage à la Maison d'Allâh.
Le Coran et la fonction d'Hermès.
Traduction et présentation des *Poèmes métaphysiques* de l'émir Abd al-Qâdir l'Algérien.
Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon.

à La Maison des Livres (Alger)

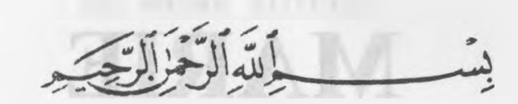
L'Esprit universel de l'Islam.
Traduction et présentation de *Textes sur le Jeûne* d'Ibn Arabî.

Charles-André Gilis

MARIE EN ISLAM

Ouvrage publié avec le concours des Éditions de l'Œuvre

ÉDITIONS TRADITIONNELLES
11, Quai Saint-Michel
75005 PARIS



CHAPITRE I

L'ADORATRICE PARFAITE

Islam signifie, en arabe, soumission à la Volonté divine. En tant qu'elle est « servante », Marie illustre et représente cette parfaite obéissance aussi bien dans la religion chrétienne : « je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon votre parole », que dans la tradition islamique : la plupart des commentateurs coraniques expliquent le sens du nom Maryam (Marie) par le terme *'âbida*. Celui-ci implique d'ailleurs bien plus qu'une soumission extérieure à la Religion d'Allâh sous son aspect formel et légal, constitutif de l'Islam au sens strict. En effet, la *'âbida* n'est pas seulement la servante, celle qui est soumise ; elle est avant tout, du point de vue spirituel, la pure adoratrice, celle dont l'être intérieur et extérieur est consacré tout entier à Dieu : destiné à Dieu, purifié par Lui et pour Lui. Cet aspect n'épuise pourtant pas le contenu de la servitude en Islam qui se rapporte, selon sa signification essentielle, à la réalisation métaphysique. A ce titre, elle exprime une dimension fondamentale et caractéristique de la fonction prophétique comme l'indique la formule développée du Témoignage de Foi : « Je témoigne qu'il n'est de Dieu qu'Allâh, Lui seul, Il est sans associé. Je témoigne que Muhammad est Son *serviteur* et Son Envoyé. »

Dans sa réponse à la Salutation angélique, le terme « servante » n'est pas le seul à retenir l'attention : Marie se proclame en effet « servante du Seigneur ». De quel Seigneur s'agit-il ? Et de qui, ou de quoi est-il ainsi le Seigneur ? De telles interrogations, qui pourraient paraître oiseuses à certains Chrétiens, s'imposent pourtant dès lors que le sens de cette parole mariale est considéré en Islam. Selon les données fondamentales de cette tradition, et en particulier dans le Coran qui est la Parole d'Allâh, le Seigneur n'est jamais envisagé de manière absolue comme il l'est dans le Christianisme. Allâh, en tant que Seigneur *(Rabb)*, est toujours

déterminé par la relation particulière qu'Il possède avec l'objet de Sa seigneurie : le Seigneur des mondes, le Seigneur des Cieux et de la Terre, notre Seigneur, son Seigneur... Tout « seigneur » est relatif au point qu'Allâh — gloire à Sa Transcendance ! — lorsqu'Il est considéré en tant que Maître suprême, est encore désigné non comme le Seigneur, mais comme le « Seigneur des Seigneurs » *(Rabbu-l-arbâb).*

Dans le Christianisme, la doctrine relative au Seigneur est apparemment moins complexe. Par exemple, le Symbole de Nicée, dont le développement comporte l'affirmation de quatre réalités uniques : un seul Dieu, un seul Seigneur, une seule Eglise, un seul Baptême, semble ne reconnaître qu'« un seul Seigneur : Jésus-Christ » *(unum Dominum Jesum Christum).* On note toutefois que le même Symbole attribue cette qualité de « Seigneur » à l'Esprit-Saint, qui est dit « Seigneur et Vivificateur » *(Dominum et vivificantem)*, alors qu'il n'en est fait aucune mention à propos du Père. Cette particularité, fort significative à nos yeux, peut s'expliquer par le fait que la seigneurie de l'Esprit-Saint représente en quelque façon celle du Christ au sein de la modalité extra-judaïque de la révélation chrétienne qui constitue le Christianisme proprement dit. La réponse de Marie n'en demeure pas moins surprenante : est-ce de l'Enfant qui lui est annoncé qu'elle se proclame, dès ce moment, la servante ? Est-elle la servante de son fils avant d'être sa mère ? Est-ce lui que, déjà à Jérusalem, elle servait dans le Temple ? Est-ce de lui encore qu'il est question dans une inscription que l'Apocalypse met en rapport avec le Verbe de Dieu : « Sur son vêtement et sur sa cuisse[1], il portait écrit ce nom : Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs », inscription qui rappelle singulièrement les termes que l'Islam utilise pour exprimer la Seigneurie suprême d'Allâh.

Ces interrogations nous conduisent au cœur de notre sujet et permettent de définir d'emblée l'approche qui sera la nôtre. Les réponses qu'elles appellent peuvent être apportées d'une manière légitime par la théologie, qui comporte cependant des limitations que René Guénon a mises en lumière ; elles risquent de restreindre la compréhension des

1. Dans *Le Roi du Monde*, René Guénon indique que « le mot grec *mêros*, "cuisse", a été substitué au nom *Mêru*, la "montagne polaire", auquel il est presque identique phonétiquement. »

questions soulevées et, surtout, ce qui est plus grave, d'en dissimuler, voire d'en fausser la portée réelle. Précisons donc nettement que nous entendons traiter la question de la « présence mariale » en Islam uniquement du point de vue de la Science sacrée, qui est seule à même, grâce à son illimitation et à son universalité, d'en montrer la signification spirituelle et initiatique véritable. Il importe d'autant plus d'insister sur ce point que l'on constate aujourd'hui encore, chez ceux qui continuent à espérer un redressement traditionnel de l'Occident sur la base des organisations exotériques et ésotériques qui lui sont propres, une méconnaissance constante de ce que l'enseignement métaphysique implique d'essentiel, tant au point de vue de la pure doctrine qu'à celui des méthodes qui concernent la réalisation[2]. Rappelons donc dans son intégralité la déclaration que fit René Guénon en 1925, au cours de sa conférence à la Sorbonne sur *La Métaphysique orientale*, et qui n'a rien perdu de son actualité : « Dans les conditions intellectuelles où se trouve actuellement le monde occidental, la métaphysique y est chose oubliée, ignorée en général, perdue à peu près entièrement, tandis que, en Orient, elle est toujours l'objet d'une connaissance effective. Si l'on veut savoir ce qu'est la métaphysique, c'est donc à l'Orient qu'il faut s'adresser ; et, même si l'on veut retrouver quelque chose des anciennes traditions métaphysiques qui ont pu exister en Occident, dans un Occident qui, à bien des égards, était alors singulièrement plus proche de l'Orient qu'il ne l'est aujourd'hui, c'est surtout à l'aide des doctrines orientales et par comparaison avec celles-ci que l'on pourra y parvenir, parce que ces doctrines sont les seules qui, dans ce domaine métaphysique, puissent encore être étudiées directement. Seulement, pour cela, il est bien évident qu'il faut les étudier comme le font les Orientaux eux-mêmes, et non point en se livrant à des interprétations plus ou moins hypothétiques et parfois tout à fait fantaisistes. »

2. Dans les cas les moins défavorables, là où les préoccupations politiques et temporelles ne sont pas devenues dominantes, on ne trouve encore que des considérations purement spéculatives, issues d'une assimilation théorique et mentale de l'œuvre guénonienne. Certains, poussant la confusion à son degré extrême, en viennent même à penser que les livres de Guénon pourraient constituer « pour les lecteurs qualifiés » « de véritables manuels de réalisation spirituelle » ! (Cf. Henry Montaigu, *René Guénon ou la mise en demeure*, p. 210).

Si nous avons choisi d'écrire sur la Vierge Marie, c'est précisément en raison de son rôle éminent, notamment du point de vue initiatique, dans « les anciennes traditions métaphysiques qui ont pu exister en Occident ». Nous nous proposons d'étudier l'aspect principiel et universel que Marie représente, laissant de côté toute « histoire des religions », ainsi que l'histoire comparée des épisodes de la vie de la Vierge telle qu'on pourrait l'établir à partir de données traditionnelles en provenance du Christianisme et de l'Islam. A ce propos, nous rappellerons que « les faits historiques eux aussi se conforment nécessairement à la loi de correspondance (qui est "le fondement même de tout symbolisme"), et par là même, traduisent selon leur mode les réalités supérieures, dont ils ne sont en quelque sorte qu'une expression humaine[3]. » Cet enseignement, l'Eglise catholique l'illustre dans sa liturgie quand elle commémore la Nativité de la Vierge en choisissant comme lecture cet extrait du Livre des Proverbes : « J'ai été établie dès l'éternité et de toute antiquité, avant les origines de la terre... J'étais avec Lui et je réglais toutes choses. Je prenais plaisir chaque jour, me jouant sans cesse devant Lui, me jouant dans l'univers[4]. »

Les doctrines métaphysiques ne peuvent être, ni comprises, ni interprétées valablement au moyen de la spéculation rationnelle. Le recours à cette dernière est d'ailleurs interdit en Islam : *Lâ tafakkarû 'alâ-dh-Dhât*, « N'usez pas de réflexion à propos de l'Essence », est-il dit dans un hadîth, qui fait écho à cette parole coranique : « Allâh vous met en garde à Son propre égard. » (Cor., *3*,28 et 30). La métaphysique « orientale » à laquelle Guénon se réfère est avant tout, comme il l'indique lui-même, une métaphysique traditionnelle qui tire son origine de la Science principielle et primordiale, source de toutes les Révélations particulières ; une métaphysique dont les modes et les moyens d'expression ont fait l'objet d'une Confirmation et d'une Bénédiction divines. La tradition islamique jouit ici d'une double excellence : celle de la totalité, car elle a reçu en héritage l'ensemble des sciences et des louanges contenues dans

3. Cf. l'*Avant-propos* du *Symbolisme de la Croix*.
4. « La *Shakti* est "Celle qui joue", *Lalitâ*, de qui le Jeu est le jeu des mondes » (cf. J. Emmanuelli, *Propos sur le Tantra*, p. 47). Le lien de la *Shakti* avec la Vierge sera précisé ultérieurement.

les traditions antérieures et récapitule leurs enseignements métaphysiques et spirituels ; celle aussi de l'actualité, puisqu'elle est la dernière révélation destinée à la présente humanité terrestre et qu'elle dispose ainsi, notamment dans l'ordre doctrinal, des moyens de grâce les plus opportuns et les plus adéquats.

Précisons encore, pour éviter tout malentendu, que notre étude entend demeurer étrangère au soi-disant « dialogue » islamo-chrétien qui semble connaître aujourd'hui un regain de faveur, du reste parfaitement incompréhensible : à supposer même qu'il soit possible — ce qui impliquerait que des Musulmans aient qualité de nos jours pour représenter l'Islam extérieurement et parler en son nom — que peut-on en attendre ? S'il s'agit de confronter deux exotérismes, toutes les diplomaties du monde ne pourront empêcher qu'il reste un dialogue de sourds. Très significatives à cet égard sont les remarques que l'on trouve dans le petit livre publié il y a quelques années par le Chrétien Abd al Jalîl sous le titre *Marie et l'Islam*, ouvrage qui n'est pourtant pas sans mérites. Cherchant à mettre un terme aux « outrances » et aux « polémiques », l'auteur se plaint de ne trouver chez les Musulmans aucune « démarche compensatrice » en réponse aux tentatives de compréhension amorcées du côté chrétien ; et il précise : « Les commentateurs et théologiens[5] ont cependant essayé de dépasser le littéralisme d'une polémique facile et de saisir les "faits dogmatiques" que les Chrétiens signifient par les mots "Incarnation" et "Trinité". Mais ces "faits" leur sont demeurés toujours étrangers, malgré le grand effort de loyauté et le réel esprit de conciliation de quelques-uns d'entre eux. »

Ce texte est suffisamment illustratif d'une certaine attitude pour mériter quelques commentaires. En effet, si l'« esprit de conciliation » devait porter sur autre chose que sur « l'accord sur les principes » si souvent mentionné par Guénon, il traduirait une tendance plutôt fâcheuse et une incompréhension de ce qu'est le véritable esprit d'universalité traditionnelle. Quel sens y aurait-il, dès lors, à déplorer que les « faits dogmatiques » du Christianisme soient demeurés étrangers aux Musulmans ? Si ces derniers avaient

5. Il s'agit des commentateurs et théologiens musulmans. La citation figure p. 66 et l'allusion à la « démarche compensatrice », p. 70.

l'obligation de les assimiler en tant que tels, ils n'auraient d'autre alternative que de se faire Chrétiens ; de même, si les Chrétiens reconnaissaient vraiment les « faits dogmatiques » liés à la révélation muhammadienne, ils seraient amenés par là-même à entrer en Islam. En revanche, si par « esprit de conciliation » on entend la compréhension des aspects principiels dont les dogmes constituent la traduction théologique et religieuse, pourquoi supposer arbitrairement que la tradition islamique les ignore ? Il y a là une singulière méconnaissance des ressources proprement inépuisables, quelle que soit la question envisagée, des doctrines métaphysiques et de la Science sacrée en Islam. Cette ignorance n'a rien qui puisse surprendre de la part des Chrétiens qui ne prétendent pas aller au-delà de la perspective dogmatique et exotérique ; elle est plus étonnante, et partant plus suspecte, chez ceux d'entre eux qui, ayant quelque teinture de l'enseignement de Guénon, sont disposés à admettre la présence d'un ésotérisme islamique. Même chez ces derniers, une tendance subsiste en effet à réduire les possibilités doctrinales de l'Islam et à n'en retenir que les aspects qui leur sont familiers de manière à pouvoir les « juxtaposer » plus commodément, non pas à la religion chrétienne, mais à l'idée qu'ils s'en font. Les représentants de cette tendance n'acceptent de reconnaître l'Islam qu'en lui imposant des restrictions tout à fait arbitraires et en niant les possibilités de synthèse universelle inhérentes à son ésotérisme. Cet esprit de juxtaposition se reflète dans le titre de l'ouvrage d'Abd al Jalîl qui évoque « Marie *et* l'Islam » comme si cette dernière demeurait, d'une certaine façon, étrangère à la révélation muhammadienne. Nous avons choisi d'intituler notre étude « Marie *en* Islam » pour marquer les limites de cette attitude, et montrer comment la « tradition mariale » s'intègre dans l'enseignement ésotérique de cette religion dont elle illustre ainsi la parfaite universalité.

A cet effet, nous soulignerons d'abord que la Science sacrée en Islam est essentiellement la Science d'Allâh, la Science dont Allâh — gloire à Sa Transcendance ! — est l'origine et la fin, celle dont Il est, à la fois, l'essence et l'objet. Pour Ibn Arabî, toute science qui n'est pas la Science d'Allâh *(al-'ilm bi-Llâhi)* est une « perte de temps » ; à propos du Mahdî et de la durée de sa fonction en ce monde, il déclare n'avoir demandé aucune précision à ce

sujet « par crainte de ce qui m'échapperait de la Science du Très-Haut pendant le temps que je Lui demanderais d'avoir la connaissance de quelque réalité événementielle ». La science de « Marie en Islam » se justifie donc, du point de vue métaphysique, uniquement en tant qu'elle est, elle aussi, une science d'Allâh, un aspect particulier de la Science d'Allâh. Cette justification s'opère du reste très aisément du fait que Marie est, avec Fâtima, Khadîja et Asiya, une des quatre femmes à qui la tradition islamique reconnaît le degré de la perfection ; elle est par elle-même une manifestation essentielle d'Allâh. Le Cheikh al-Akbar fait une allusion directe à cet aspect suprême de la « réalisation » mariale en commentant le verset « Si Nous avions voulu prendre un enfant *(lahwan)*[6], Nous l'aurions pris à partir de Nous *(min ladun-Nâ)* : si Nous l'avions fait ! » (Cor., *21*,17) dans le sens : « Si Nous l'avions fait : c'est-à-dire de prendre un enfant à partir d'un autre que Nous, car, il est Fils de Marie[7]. » Dans un autre commentaire de ce verset[8], il explicite et justifie cette analogie en évoquant le fait qu'Eve — qui n'a pourtant pas le statut de femme parfaite — fut créée « à partir d'Adam » : elle fait donc partie intégrante d'Adam ; elle n'est autre que lui et participe à sa perfection d'être créé « selon la Forme divine ». On rappellera également ici la parole du Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — disant : « Fâtima fait partie de moi-même », qui est fort suggestive dans ce contexte.

Toutefois, même à ce degré de perfection, Marie jouit encore d'une excellence particulière, confirmée par cette autre parole prophétique : « La Dame *(sayyida)*[9] des femmes des mondes, c'est Maryam ; puis Fâtima, puis Khadîja, puis Asiya ». Cette excellence suprême est indiquée dans la révélation chrétienne par la Salutation angélique : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes. » De la même manière, les Anges disent dans le Coran : « O Maryam, en vérité Allâh t'a élue, t'a purifiée et t'a préférée aux femmes des

6. Ce mot signifie littéralement « divertissement », ce qui renvoie à l'idée de « jeu » ; le Cheikh al-Akbar le considère comme un équivalent du terme *waladan* dans Cor., *39*,4.

7. *Futûhât*, chap. 466. La question de la filiation divine sera étudiée au chapitre IV.

8. *Ibid.*, chap. 341.

9. Rappelons que « Dame » vient du latin *domina*, dont le sens est analogue à celui de l'arabe *sayyida*.

mondes *(nisâ' al-'âlamîna)* » (Cor., *3*,42). La mention, typiquement coranique, des « mondes » marque, plus encore que la formule chrétienne, le caractère universel de la fonction mariale. Quant au terme *nisâ'*, il est interprété en doctrine akbarienne au moyen de la notion d'*infi'âl*, qui désigne en arabe le principe « passif » de la manifestation. L'origine principielle et supra-individuelle de cette fonction est indiquée dans cet autre verset par le fait que Marie n'est pas nommée : « Et celle qui a préservé sa virginité et en qui Nous avons insufflé de Notre Esprit ; et Nous avons fait d'elle et de son fils *un signe pour les mondes* » (Cor., *21*,91).

Selon la réalité véritable de son être, Marie manifeste un aspect fondamental du Verbe éternel, exprimé, lui aussi, dans la même sourate : « Nous t'avons missionné *(arsalnâka)* uniquement comme une miséricorde pour les mondes *(raḥmatan li-l-'âlamîna)* » (Cor., *21*,107). La « Mission divine » *(risâla)* présente en effet avec la Vierge un rapport étroit sur lequel nous aurons à revenir ; il est souligné ici par le terme *raḥma* qui évoque l'idée de « matrice » et renferme une connotation féminine et maternelle. De là, il est aisé de comprendre que cette fonction comporte, en Islam comme dans toutes les traditions métaphysiques complètes, une dimension proprement initiatique, dont la présence mystérieuse et rarement visible se manifeste néanmoins de façon constante[10].

10. A titre d'exemple, signalons la vision de « la Chrétienne allaitant son enfant sur son sein » dont bénéficia le Cheikh ad-Dabbâgh au moment de son ouverture spirituelle.

CHAPITRE II

LE SIGNE MUET

La doctrine de l'Adoratrice parfaite présente, dans la tradition islamique, la particularité suivante : cinq termes, qui se rapportent respectivement aux domaines métaphysique, ontologique, cosmologique, eschatologique ainsi qu'à certains aspects du « pôle » substantiel de l'Existence, ont le même nombre que celui du nom arabe de Marie, Maryam. La somme des valeurs numériques correspondant aux lettres qui les composent est en effet toujours de 290[1]. Quant à l'importance du nom Maryam, elle est soulignée par le fait qu'il est le seul, dans le Coran, à désigner une femme.

Le recours à un procédé de ce genre a été utilisé par Guénon, de façon plutôt exceptionnelle, dans des textes où il se référait aux doctrines de l'ésotérisme islamique. Ce caractère peu commun s'explique par le fait que son usage comporte un certain risque. D'une manière générale, il ne peut se justifier que dans les cas où il s'accompagne d'une parfaite évidence intellectuelle qui demeure indémontrable : ce procédé participe en effet de certains modes d'expression réservés, propres à la Science primordiale. On en retrouve les traces dans toutes les traditions ayant conservé quelque dépôt provenant directement de cette dernière. A cette justification d'ordre général s'ajoute, dans le cas présent, une raison plus précise. Le procédé dont il s'agit est lié, dans l'enseignement ésotérique de l'Islam, à une doctrine spécifiquement mariale, tout au moins par son symbolisme et sa référence coranique ; cette doctrine est celle de l'*ishâra*. Michel Vâlsan a formulé quelques remarques à son sujet dans la *Notice introductive* et les premières notes du petit traité d'Ibn Arabî qui s'intitule *Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des Gens inspirés*. En dépit de leur

1. M + a + R + Y + a + M = 40 + 200 + 10 + 40 = 290.

caractère occasionnel et du fait qu'elles ne concernent directement qu'une certaine catégorie d'*ishârât*[2], elles renferment des précisions essentielles pour la compréhension de la doctrine akbarienne de l'« indication subtile » dans son ensemble. Une introduction à cette dernière s'avère d'autant plus nécessaire et opportune que l'*ishâra* met en cause un mode inhabituel d'interprétation coranique, d'apparence souvent étrange et énigmatique ; c'est là un aspect dont Michel Vâlsan n'a pas eu à traiter dans sa notice bien que le texte d'Ibn Arabî y fasse une brève allusion[3].

Le point fondamental de l'enseignement donné ici par notre Maître concerne la distinction qu'il convient d'établir entre la notion d'*ishâra* « au sens analogique », qui s'applique aux formules contenues dans le traité, et celle de l'*ishâra* « au sens propre du terme » ; cette dernière fait référence à un épisode coranique concernant la Vierge : Marie, désespérée à la pensée du scandale que risque de provoquer auprès des siens sa maternité exceptionnelle, reçoit de l'Ange Gabriel ce conseil : « Si tu vois quelque créature humaine, dis : J'ai voué un jeûne au Très-Miséricordieux et je ne parlerai aujourd'hui à aucun homme » (Cor., *19*,26). Le mot *sawman*, qui signifie « jeûne », s'applique ici, non à une abstention de nourriture mais à une abstention de parole ; il s'agit d'un « jeûne de silence ». Le passage coranique continue ainsi : « Elle vint avec lui[4] auprès des siens ; elle le portait. Ils dirent : "O Maryam, tu as commis une chose inouïe ; ô sœur d'Aaron, ton père n'était pas un homme de mal ni ta mère une prostituée." Elle le désigna alors d'un geste *(ashârat ilay-hi)* ; ils dirent : "Comment parlerons-nous à qui est un enfant au berceau." Il dit : "Je suis le serviteur d'Allâh. Il m'a donné le Livre et Il a fait de moi un Prophète..." » (Cor., *19*,30).

Selon Michel Vâlsan, le geste marial est une « désignation du doigt », en l'occurrence l'index désigné en arabe au moyen du terme *mushîra* « celui qui fait l'*ishâra* » ; du reste, le mot français « index » a exactement la même signification étymologique. Toutefois la notion technique d'*ishâra* « au sens propre » possède, en doctrine akbarienne, une

2. Pluriel de *ishâra*. Ce terme, qui figure dans le titre du traité, a été traduit par « formule indicative ».
3. A la page 73 du volume publié aux Editions de l'Œuvre.
4. Il s'agit de Jésus.

extension beaucoup plus large car elle comprend non seulement les gestes (par exemple : de la main, des yeux ou des sourcils) destinés à suppléer le langage parlé, mais aussi le recours à d'autres moyens visuels comme les signaux. Ibn Arabî cite habituellement à ce propos une parole extraite du *Maḥâsin al-Majâlis* d'Ibn al-Ârif selon laquelle « l'*ishâra* est un appel provenant d'une situation d'éloignement et un langage dû à la maladie »[5] ; selon la première partie de cette définition : « un appel provenant de l'éloignement », les signes, corporels ou non, permettent de communiquer un message là où la voix ne porte plus ; selon la seconde : « un langage dû à la maladie », il s'agit, soit d'un sourd à qui l'on parle par gestes, soit d'un muet qui s'exprime par le même moyen. A ce dernier cas correspond l'anecdote rapportée en tête du traité d'Ibn Arabî, juste après le verset mentionnant l'*ishâra* mariale : « L'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh répande sur lui Ses grâces unitives et Ses grâces préservatrices ! — demanda à la négresse (esclave) qui était muette : "Où est Allâh ?", et elle désigna du doigt *(ashârat)* le ciel. Alors le Prophète dit au propriétaire de l'esclave : "Affranchis-la car elle est croyante." » On notera que l'*ishâra* est considérée ici par le Prophète comme un témoignage de foi, ce qui mérite de retenir l'attention car la formule du Témoignage de Foi, utilisée notamment pour la profession d'Islam, s'accompagne d'un mouvement du doigt identique, qui correspond effectivement à un usage rituel de l'*ishâra*. Il s'agit, une nouvelle fois, de l'index, appelé aussi en arabe *al-musabbiḥa*, c'est-à-dire « celui qui proclame la transcendance divine » ; or, selon Michel Vâlsan : « le geste de la muette vers le haut a en vérité une signification de pure transcendance ». Ce geste apparaît ainsi comme une sorte de prototype du rite dont il s'agit ; en même temps, il souligne le lien entre l'*ishâra* et la considération d'une direction, c'est-à-dire d'une forme déterminée et particulière.

L'*ishâra*, en tant que signe corporel et expression d'un langage muet, fait l'objet d'un enseignement akbarien qui comporte une application à l'*ishâra* mariale. Il est basé sur un autre épisode de la vie du Prophète — sur lui la Grâce

5. *al-ishâra nidâ' 'alâ ra's al-bu'd wa bawḥun bi-'ayn al-illa* ; le mot *illa* est constamment interprété ici par Ibn Arabî dans le sens de « maladie ».

et la Paix divines ! — qui se situe au moment de la Conquête de La Mekke. Un homme se présenta à lui, qu'il désirait mettre à mort. Son affaire exposée, l'homme s'éloigna. Le Prophète dit alors à ses Compagnons : « Pourquoi ne l'avez-vous pas tué alors qu'il était en face de moi ? » Ils répondirent : « Pourquoi ne nous as-tu pas fait un signe de la paupière ? » Il répondit à son tour : « Il n'appartient pas à un prophète de pratiquer la trahison des yeux *(khâ'inat al-a'yun)*[6]. » Ibn Arabî explique cette « trahison » par une considération fort curieuse, liée à la constitution primordiale de l'homme : la fonction d'exprimer le contenu de l'âme appartient normalement à la faculté de parole ; certes, l'œil est habilité à exercer cette fonction au moyen de l'*ishâra*, mais il ne peut le faire sans usurper ce qui revient au verbe et sans « trahir » un dépôt de confiance dont il n'a pas, en réalité, la libre disposition ; c'est pourquoi un prophète, qui représente non seulement la perfection de l'homme mais aussi, de façon directe, le Verbe divin, ne peut recourir à l'*ishâra* corporelle. Et le Cheikh ajoute : « Si l'on nous rétorque que celle dont la perfection est reconnue (dans la tradition islamique) et que l'on avait empêchée de parler (suite au conseil de l'Ange), c'est-à-dire Maryam, a fait usage de l'*ishâra* pour désigner Aïssâ (Jésus) lorsqu'elle fut interrogée sur son état, nous répondons : c'est par la suite qu'elle a réalisé la perfection ; elle ne l'avait pas encore obtenue à ce moment[7]. » On observe en effet que le conseil donné par l'Ange porteur de la Volonté divine consistait uniquement à « vouer un jeûne au Tout-Miséricordieux » et à répondre aux accusations des siens par le silence. Il y a donc lieu d'envisager le geste de la Vierge comme une sorte de « rupture de jeûne », alors que ce dernier, selon le hadîth, « appartient à Allâh ». Ceci est d'autant plus remarquable que le Nom divin qui préside à cette rupture, notamment durant les nuits de Ramadan, est *Fâṭir*, c'est-à-dire un des termes équivalents au nom Maryam que nous étudierons[8].

6. Cette expression fait référence à Cor., *40*,19.

7. *Futûḥât*, chap. 280.

8. L'*ishâra* est parfois définie comme un moyen de l'« expression symbolique » *(ramz)*. Ce terme n'est employé qu'une seule fois dans le Coran, à propos de Zacharie ; lorsque celui-ci demande un signe à l'Ange qui lui annonce la naissance extraordinaire de Jean-Baptiste l'Ange répond : « Ton signe est que tu ne parleras pas aux hommes durant trois jours, si ce n'est par gestes *(ramzan)* » (Cor., *3*,41). Dans l'Évangile de

Ces quelques précisions sur l'*ishâra* au sens propre permettront de mieux saisir les différents aspects qu'elle revêt au sens analogique, et l'usage qui en est fait alors dans l'ésotérisme islamique. Rappelons tout d'abord les indications données sur ce sujet par Michel Vâlsan : « Les *ishârât* du Soufisme sont analogiquement, dans l'ordre verbal, des phrases courtes et suggestives, élémentaires de simplicité et cependant d'un effet inattendu et paradoxal » ; et encore : « Ces *ishârât* sont des désignations verbales élémentaires, non spéculatives, succinctes et immédiates, qui frappent l'esprit et font éclore des significations insoupçonnées et ineffables. » Il ne s'agit donc plus, cette fois, d'un langage muet mais bien d'un langage verbal. L'analogie résulte des effets qu'elles produisent : les formules indicatives provoquent l'éclosion des « significations insoupçonnées et ineffables » tout comme « le langage muet et concret de la Vierge déclenche... la manifestation surprenante du Verbe même, qui seul d'ailleurs pouvait parler de façon adéquate à son propre sujet. » Cette dernière indication est essentielle,car elle souligne la relation entre l'*ishâra* et certaines applications initiatiques de l'enseignement métaphysique qui ne peuvent être exprimées « de façon adéquate » que par cette méthode.

Outre les formules indicatives ainsi définies, il faut mentionner un autre type d'*ishârât*, qui joue un rôle considérable dans l'exposé des doctrines ésotériques de l'Islam. Elles se définissent, quant à elles, par une façon d'interpréter les données de la révélation muhammadienne qui tire parti des multiples ressources symboliques de la langue arabe. Tout comme les formules, elles ont pour but de « frapper l'esprit » et de produire « un effet inattendu et paradoxal » en vue de « faire éclore des significations insoupçonnées et ineffables », d'autant plus riches que l'arabe est une langue sacrée, ce qui justifie et facilite l'émergence d'une pluralité de sens traditionnels basés sur ces donnnées. Les *ishârât* de ce type remplissent la même fonction que les premières, en particulier pour la transmission des aspects suprêmes, et les plus secrets, de l'enseignement métaphysique ; en revanche, lorsqu'elles sont envisagées de l'extérieur, dans le cadre général de l'Islam communautaire, leur impact et

Saint Luc, cette interdiction est considérée comme une « punition » de l'incrédulité exprimée par Zacharie. Certains commentaires islamiques de ce verset reprennent cette interprétation.

leur statut apparaissent bien différents : alors que les formules indicatives n'engagent que l'autorité de leurs auteurs, les *ishârât* interprétatives de la révélation muhammadienne mettent directement en cause l'inspiration prophétique et la Science divine ; leur caractère paradoxal et non-spéculatif est ainsi de nature à provoquer l'incompréhension, l'hostilité, voire la condamnation des exotéristes. Dès lors, on voit se dégager, en doctrine akbarienne, une autre analogie avec l'*ishâra* au sens propre ; selon le Cheikh al-Akbar, « De la même manière que Marie — la Paix sur elle ! — a eu recours à l'*ishâra* à cause des gens du mensonge et de l'hérésie, de même nos compagnons y recourent » pour se protéger. En effet, « Allâh n'a pas créé de gens plus durs et plus acharnés contre les Gens d'Allâh... que les exotéristes ; ils agissent à leur égard comme les Pharaons à l'égard des Envoyés divins : sur eux la Paix ! » Cette analogie concerne aussi la définition de l'*ishâra* au sens propre entendue comme « un langage dû à la maladie » : de même que cette dernière est, métaphysiquement, la considération d'un « autre » qu'Allâh, de même les exotéristes apparaissent ici comme « autres » que les Gens d'Allâh. De là, les représentants du *Taṣawwuf* distinguent soigneusement dans leurs interprétations, surtout lorsqu'elles portent sur des versets coraniques, celles qui relèvent du commentaire ordinaire accessible à la raison (en arabe : *min bâb at-tafsîr*) et celles qui relèvent de l'*ishâra (min bâb al-ishâra).* Cette distinction leur permet d'assimiler ce type d'*ishârât* aux formules indicatives : elles apparaissent alors comme de simples vues personnelles, engageant uniquement l'autorité de ceux qui les énoncent, et n'ayant de sens que pour des groupes particuliers n'intervenant pas en tant que tels dans la vie communautaire, de manière à ne pas mettre en cause la question de l'inspiration divine. Cependant, et Ibn Arabî y insiste avec force, ces deux types d'interprétation ne sont pas différents en réalité. Les commentaires faits au moyen de l'*ishâra* relèvent, eux aussi, véritablement du *tafsîr* ; les interprétations qui en découlent ont leur origine dans la Science divine et procèdent d'un mode d'inspiration comparable à celui que connaissent les prophètes : « Ce qui est saisi au moyen des *ishârât*, spécialement en ce qui concerne la Parole d'Allâh le Très-Haut, est une compréhension (véritable) qui correspond à ce qu'Allâh le Très-Haut a cherché à transmettre sur la question qui fait l'objet de l'*ishâra*[9]. »

9. *Futûḥât*, chap. 428.

A côté de ce souci de prudence, Ibn Arabî mentionne une deuxième justification qui concerne aussi bien les formules indicatives que les commentaires interprétatifs : il s'agit du lien entre les *ishârât* et les impératifs inhérents à la communication de certains aspects réservés de l'enseignement métaphysique ou initiatique. Cette justification donne lieu à une nouvelle analogie, tirée cette fois de la définition de l'*ishâra* entendue comme « un appel provenant de l'éloignement ». De même que l'*ishâra* au sens propre permet la communication d'un message là où la voix ne porte plus, de même l'enseignement au moyen des *ishârât* rend possible, dans une certaine mesure, la transmission de vérités qui dépassent les capacités de la raison et la compétence de l'intellect créé. Au souci de se préserver de l'incompréhension et de l'hostilité des « autres » s'ajoute donc ici la nécessité d'adapter l'enseignement ésotérique,non seulement aux intelligences auxquelles il est destiné mais surtout à certaines particularités des doctrines dont il est le véhicule. Ce que dit Ibn Arabî sur ce sujet rejoint les considérations que René Guénon a développées à propos du « secret initiatique »[10]. Celui-ci, dans la mesure où il est inexprimable et par conséquent incommunicable, n'exclut pas pour autant la présence de « signes de reconnaissance », qui ont précisément pour fonction de symboliser ce secret ; telle est aussi la raison d'être essentielle des *ishârât* dont le but est de « communiquer la compréhension de ce qui est au-delà de l'expression »[11].

De nature non-spéculative, les *ishârât* analogiques impliquent cependant, tout comme les sciences dont elles sont le véhicule, « une inspiration de vérité quant au sens »[12].Il en va de même pour les enseignements communiqués au moyen de la Foi. Toutefois, contrairement à cette dernière, les *ishârât* représentent une manifestation directe de la Science divine ; elles correspondent à un mode de connaissance qui opère, non tant par le moyen d'une « ouverture du cœur », que par celui d'une neutralisation de l'intellect

10. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XIII. De son côté, Michel Vâlsan mentionne à propos des *ishârât* la nécessité d'une « discipline de l'arcane quant à l'expression ».

11. *Futûḥât*, chap. 216. Au chapitre 559, Ibn Arabî précise qu'il s'agit d'un moyen d'expression ésotérique présent dans toutes les formes traditionnelles.

12. *Le Livre d'enseignement*, p. 16.

créé rendant possible une intuition de nature supra-individuelle. Des exemples permettront de mieux saisir la portée de cette différence. S'agissant de la Foi, un des plus typiques que l'on puisse trouver est sans doute le « témoignage de Khuzayma ». Rappelons que ce Compagnon rendit un témoignage en faveur du Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — dont le droit avait été contesté par un Bédouin à propos de la vente d'un cheval. Le point essentiel réside ici dans le fait que Khuzayma était absent au moment de la transaction : la science qu'il en avait reposait uniquement sur la foi qu'il avait dans le Prophète. Il s'agit donc bien d'une « ouverture du cœur » et d'un mode supra-rationnel de connaissance ; Ibn Arabî confirme d'ailleurs expressément que ce témoignage fut rendu par voie d'inspiration [13].

Nous nous attarderons davantage aux exemples d'*ishârât* interprétatives. Le cas le plus simple concerne la manière particulière de saisir le sens d'un mot. Ainsi, lorsque l'on dit du Très-Haut qu'Il est « le meilleur des Nourriciers » *(khayr ar-râziqîna)*, on comprendra, selon l'interprétation ordinaire, que, de tous les êtres qui nourrissent, Allâh est le meilleur, et, par la voie de l'*ishâra*, qu'Il est l'être même de tous ceux qui nourrissent.

Plus complexe est le cas des termes qui possèdent plusieurs significations en arabe, l'*ishâra* consistant alors à substituer une de ces significations à une autre, Par exemple, le verset : « Allâh vous a créé, ainsi que ce que *(mâ)* vous faites » (Cor., *37*,96) où le pronom relatif *mâ* comporte également le sens d'une négation : « Allâh vous a créé, et vous n'agissez pas » ; c'est-à-dire : Allâh seul agit en vous et par vous.

Plus étonnantes encore sont les *ishârât* qui reposent sur la considération, non plus du sens d'un mot, mais bien de la succession des lettres qui le composent, sans aucun souci

13. Le Prophète déclara que ce témoignage valait celui de deux hommes. Cette parole prophétique eut une conséquence bénéfique pour l'ensemble de la communauté islamique. En effet, un passage coranique fut déclaré authentique grâce au seul témoignage de Khuzayma, alors que deux témoins furent requis pour chacun des autres versets. Il s'agit des deux derniers versets de la Sourate *at-Tawba : laqad jâ'a-kum rasûlun min anfusi-kum...* « Un Envoyé vous est venu à partir de vous-même... », ce qui comporte aussi une *ishâra*, au sens large, très évidente et significative.

de respecter la grammaire ou la morphologie [14]. Dans le chapitre des *Futûhât* sur *Les secrets du jeûne*, Ibn Arabî cite ce hadîth : « Une prière rituelle "avec un cure-dent" [15] *(bi-siwâk)* est meilleure que soixante-dix prières sans cure-dent *(bi-ghayri siwâk)*. Il en propose alors une interprétation où le mot *siwâk* est décomposé en *siwâ-ka*, expression qui n'a aucun rapport grammatical avec *siwâk* et qui signifie « autre que toi » ; c'est l'occasion pour lui d'ajouter ce commentaire : « Du point de vue de l'indication subtile *(ishâra)*, "autre que toi" c'est ton Seigneur, car celui qui est "semblable à toi" n'est pas "autre que toi" : il n'est autre que toi-même. La prière que tu accomplis par ton Seigneur est donc meilleure que celle que tu accomplis par toi-même [16]. » L'effet paradoxal est encore plus extraordinaire lorsque le même procédé aboutit à créer un mot supplémentaire par l'ajout d'un *hamza* [17], comme dans le verset coranique [18] où le mot *minhâjan* (« voie ») est lu *min-hâ*

14. Des *ishârât* de ce type se trouvent dans l'œuvre guénonienne. Ainsi, le latin *amor* est décomposé en *a-mor* et interprété comme « une sorte d'équivalent hiéroglyphique d'"immortalité" ». Réfutant l'objection qu'il s'agit là d'une « fausse étymologie », Guénon précisait : « en réalité, il ne s'agit nullement d'étymologie mais d'un procédé d'interprétation comparable au *nirukta* de la tradition hindoue » (cf. « *Fidèles d'Amour » et « Cours d'Amour »).* Les lettres A.W.Y. dont il signa certains de ses écrits par allusion aux initiales de son nom « Abd al-Wâhid Yahyâ » relèvent d'un procédé analogue : contestable du strict point de vue de la langue arabe, il fait référence en réalité au symbole universel de ces lettres qui évoque directement le Roi du Monde et les « trois fonctions suprêmes ».

15. C'est-à-dire : après que l'on s'est, préalablement, curé les dents.

16. Cette *ishâra* est très proche, tant par son type que par son sens, de celle qui figure dans *Une instruction sur les rites fondamentaux de l'Islam*. Le Cheikh al-Akbar interrompt le cours de son enseignement et s'exclame : « Comprends donc "et réveille-toi" *(wa-'ntabih)* : "Tu es à Sa Place" *(anta bi-H).* » Michel Vâlsan commentait cette *ishâra* dans les termes suivants : « Similitude verbale recherchée pour sensibiliser l'idée que la prise de conscience de ce qu'on est essentiellement et qui apparaît comme un réveil du sommeil de l'ignorance, aboutit à la constatation d'une substitution qui n'est qu'une hypostase de l'Identité Suprême. L'expression *anta bi-H* (textuellement : tu es par Lui) se traduit = "tu tiens Sa Place", "tu vaux Lui", et, au sens fort, "tu es Lui". C'est donc un équivalent circonstancié de l'adwaîtique *Tat twam asi* = Tu es Cela ! » Cf. *Etudes Traditionnelles*, 1962, p. 29.

17. Signe orthographique d'« attaque vocalique » qui n'est pas à proprement parler une lettre.

18. Cor., *5*,48.

jâ' : « c'est d'elle qu'il est venu ». Cette *ishâra*, intégrée dans le chapitre sur Mûsâ des *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, possède une signification « mariale » sur laquelle nous aurons à revenir.

Une dernière catégorie d'*ishârât* au sens analogique du terme consiste en de simples allusions, moins apparentes que celles des formules indicatives ou des procédés interprétatifs envisagés jusqu'ici. Ce sont toujours des « signes de reconnaissance », mais d'un ordre plus caché et intérieur. Relèvent de cette catégorie notamment les enseignements basés, d'une manière plus ou moins explicite, sur la science des nombres. Un exemple aisément vérifiable est la mention, dans les chapitres des *Futûḥât* qui traitent des Stations initiatiques *(maqâmât)*, de « degrés » dont le nombre est chaque fois identique à celui du terme arabe qualifiant la Station envisagée. Moins apparente est l'*ishâra* qui figure dans un texte que nous avons reproduit à propos du début du mois du Pèlerinage[19] : « L'apparition du croissant la première nuit du mois est, pour le serviteur, la théophanie de la Foi, qui est la première chose que la Loi sacrée exige de l'homme qui lui est soumis. La Foi est une réalité spirituelle dont le corps est la forme proférée du *Lâ ilâha illa Allâh*, qui est le Témoignage de l'Unité divine... ensuite, la théophanie ne cesse de s'amplifier dans les "nombres simples" jusqu'à ce qu'elle atteigne la neuvième nuit » : le rapprochement établi entre la Formule du Témoignage et l'« amplification » dans les nombres simples s'explique en réalité par le fait que le nombre de cette formule équivaut à la somme des triangles des neuf premiers nombres[20].

Cependant, la plupart des *ishârât* appartenant à cette catégorie ne prennent pas appui sur la science des nombres ; de nature très variable, elles s'adressent uniquement à la perspicacité du lecteur et peuvent fort bien demeurer inaperçues. Leur importance pour la compréhension « traditionnelle » complète de l'enseignement d'Ibn Arabî est considérable[21] et c'est pourquoi il nous a paru nécessaire de les mentionner ici.

19. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 289-290.

20. La somme des lettres qui interviennent dans la Formule du Témoignage est égale à 165 ; de même, 1 + 3 + 6 + 10 + 15 + 21 + 28 + 36 + 45 = 165. Cette équivalence a été signalée par Amadou Hampaté Bâ dans *Jésus vu par un musulman*.

21. Rien que dans les *Futûḥât*, on les compte littéralement par centaines.

CHAPITRE III

« NULLE CIBLE AU-DELÀ D'ALLÂH »

Le premier des cinq termes que nous étudierons est *marmâ*, anagramme du nom Maryam[1]. Ce mot est le « nom de lieu » du verbe *ramâ* dont le sens fait référence à l'action de lancer un projectile ; *marmâ* désigne, quant à lui, la cible visée. Sous la forme indéfinie *marman*, il figure dans un hadîth remarquable par sa concision et sa portée ; c'est en effet une des très rares paroles prophétiques, sinon la seule, dont l'enseignement se rapporte directement à l'Essence principielle. Son énoncé est le suivant : *Laysâ warâ' Allâh marman*, ce qui signifie « Derrière Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre ».

Nous citerons tout d'abord un texte de l'émir Abd al-Qâdir qui met bien en valeur cet enseignement : « L'Essence suprême est indépendante des mondes : ne s'y rapportent ni l'adoration de l'adorant, ni la connaissance du Connaissant ; elle ne confère rien, n'interdit rien ; elle n'est ni nuisible ni utile ; elle ne requiert ni créature, ni assujetti, ni adorant, ni connaissant, de sorte qu'on l'adorerait ou que l'on s'abaisserait devant elle ; elle est indépendante même à l'égard de ceux de Ses Noms qui, pour produire leurs effets, requièrent la manifestation du monde. On la nomme "l'Un" *(al-Aḥad)* ou "Allâh". C'est pour cela que l'on dit parfois du Nom Allâh qu'il correspond à une science sans antécédent *(murtajal)*, ne confère aucun attribut et ne dérive d'aucune racine *(mushtaqq)* ; ce Nom ne donne pas la science de l'Essence qui ne peut être ni qualifiée, ni connue, ni définie, ni décrite. Selon le hadîth : "Derrière Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre", en ce sens qu'Il est au-delà de tous les degrés *(al-marâtib)* ; or, au-delà de tous les degrés, il n'y a que l'Essence[2]. » Ce commentaire rend

1. M + a + R + M + A = 40 + 200 + 40 + 10 = 290.

2. *Kitâb al-Mawâqif*, *Mawqif* 99.

parfaitement le sens de cette parole prophétique mais il n'épuise pas, loin de là, toutes les possibilités de compréhension inhérentes à sa formulation. En effet, pour le Cheikh al-Akbar, ce hadîth implique avant tout que le Nom Allâh peut comporter la dimension de « ce qui est derrière ». S'il n'y a « derrière Allâh » nulle cible qui se puisse atteindre, c'est qu'Allâh est Lui-même la Cible et le Degré ultime, le Nom de Majesté pouvant désigner aussi bien l'Essence *(adh-Dhât)* que le Degré divin *(al-Martaba)* ; il comporte d'ailleurs aussi le sens de « Divinité universelle »[3] et apparaît alors comme le Nom de Synthèse *(al-Ism al-Jâmi')* correspondant à la lumière de la *Haqîqa* muhammadienne.

L'enseignement donné par le Cheikh à propos de ce hadîth se réfère toujours à l'aspect métaphysique et initiatique suprême exprimé par la doctrine de la *wahdat al-wujûd* ; c'est là un point essentiel pour la compréhension des textes que nous allons présenter maintenant. Commençons par cet extrait d'une des réponses au « Questionnaire de Tirmidhî » (question 4) : « Le Connaissant sait que les êtres sont les supports de la Manifestation divine *(mazâhir al-Haqq)*. Dieu est leur limite comme Il est leur point de départ : "Derrière Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre". Si tu rétorques : "L'Essence indépendante des mondes est derrière Allâh", nous répondons : "Ce que tu prétends ne correspond pas à la réalité : c'est Allâh qui est derrière l'Essence et il n'y a, au-delà d'Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre. En effet, l'Essence *(Dhât)* précède le Degré *(Martaba)*, qui en est une particularisation. Il n'y a donc derrière Allâh nulle cible qui se puisse atteindre". » Tout être est compris dans la Réalité principielle et totale de l'Essence, de telle sorte que cette dernière, à la différence du Degré divin, ne peut être, ni visée, ni atteinte par quoi que ce soit qui serait conçu, illusoirement, comme extérieur à elle.

La signification de notre hadîth est liée aussi à celle d'*al-Haqq*, qui désigne la Vérité suprême : « *Al-Haqq*, c'est la Réalité *(wujûd)* telle que " le faux", c'est-à-dire l'irréalité *('adam)*, "... ne lui vient ni par devant ni par derrière" (Cor., *41*,42) ; ni " par devant..." du fait de Sa Parole :

3. Par référence à sa racine, qui évoque l'idée de divinité, et à sa forme, qui évoque celle d'universalité.

"devant celui que J'ai créé de Mes Mains" (Cor., *38*,75)[4], "... ni par derrière" du fait de la parole du Prophète — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — : "Derrière Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre". Il Lui a ainsi attribué la dimension de "ce qui est derrière", c'est-à-dire la Réalité principielle *(wujûd Haqqin)* qui, à la différence de la création, ne procède pas d'un état d'inexistence *('adam)* et n'y retourne pas[5]. » L'expression : « celui que J'ai créé de Mes Mains » vise, au sens littéral, Adam qui a été créé selon la Forme divine et, au sens analogique, l'Existence universelle qui tire sa réalité, non d'elle-même, mais du Principe divin sous la dépendance duquel elle se trouve placée. L'existence « cache » donc la Réalité principielle qui ne lui est pas comparable : l'« extérieur » est, en quelque sorte, le voile de l'« intérieur ». Cependant, l'« Extérieur » et l'« Intérieur » sont aussi des Noms d'Allâh, ce qui nous amène aux premières applications initiatiques de notre hadîth : « Les choses sont toutes des voiles les unes par rapport aux autres. Le Voile suprême est celui du Nom divin l'"Extérieur", car il cache le Nom divin l'"Intérieur" alors qu'il n'y a, en revanche, "derrière Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre"[6] » ; et encore : « Tous les voiles sont entre toi et Lui, et non "derrière Lui" ; car Il est "le Premier" et toi "le Dernier" : Il est ta *qibla*[7]. »

Pour saisir la portée de ces textes, il est nécessaire de recourir aux aspects principiels et universels de la doctrine mariale. Rappelons tout d'abord que René Guénon, par référence aux données de la tradition hindoue, identifie la Vierge à *Prakriti*[8], c'est-à-dire au pôle passif et substantiel

4. Ce verset fait référence à l'Ordre divin donné à Iblîs de se prosterner devant Adam. En arabe, l'expression « entre les mains de » signifie elle-même « devant ».

5. Extrait de la partie finale du chapitre 558 des *Futûhât* où Ibn Arabî récapitule brièvement les Noms divins et leurs significations.

6. *Futûhât*, chap. 558, section sur les Noms divins *al-Ghaffâr, al-Ghafûr* et *al-Ghâfir*.

7. *Ibid.*, chap. 514. La *qibla* est l'orientation rituelle dans la prière ; ce mot est de la même racine que *qabla*, qui veut également dire « devant ». Les quatre Noms divins cités dans ces deux extraits appartiennent au même verset : « Il est le Premier et le Dernier, L'Extérieur et l'Intérieur » (Cor., *57*,3).

8. *La Grande Triade*, chap. I.

de la manifestation universelle. A un point de vue plus élevé, *Prakriti* représente la *Shakti* du Principe suprême : elle est « Sa "Volonté productrice", qui est proprement la "toute-puissance" (activité "non-agissante" quant au Principe, devenant passivité quant à la manifestation). » Et Guénon ajoute : « quand la conception est ainsi transposée au-delà de l'Etre, ce n'est plus de l'"essence" et de la "substance" qu'il s'agit, mais bien de l'Infinité et de la Possibilité[9] ». Ces indications montrent que la Vierge représente véritablement la limite de ce qui peut être atteint par la compréhension de l'homme. Au point de vue suprême, cette limite apparaît comme « supérieure » puisque, toujours selon Guénon, « la Possibilité... n'est pas une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre (il s'agit de l'Infini en tant que "Tout" universel) actuellement concevable, et surtout exprimable à quelque degré[10]. » En revanche, en tant qu'elle correspond à la Substance universelle, cette limite sera conçue comme identique au « pôle passif » et au terme final de la manifestation. Le premier aspect est illustré par les interprétations de notre hadîth qui ont été mentionnées jusqu'ici, tandis que le second est évoqué par celle que nous allons envisager à présent. Le rapprochement insolite opéré entre le nom Maryam et le terme *marman* se trouve ainsi justifié par la coïncidence, que nous venons de souligner, entre la doctrine akbarienne et les enseignements transmis par René Guénon à partir d'autres doctrines orientales.

L'idée que la « cible suprême » représente la limite extrême de la manifestation est liée, chez Ibn Arabî, à deux versets coraniques ; le premier : *ilâ Rabbi-ka-l-muntahâ* « la limite aboutit à ton Seigneur » (Cor., *53*,42) ; le second : *wa-Llâhu min warâ'i-him muhîṭ* « Allâh les entoure par derrière » (Cor., *85*,20). Le Cheikh al-Akbar donne de ces versets le commentaire suivant[11] : « "Nulle cible au-delà d'Allâh que l'on puisse atteindre", si ce n'est le pur néant, où il n'y a plus ni Dieu ni créature. C'est lui, le Très-Haut, qui nous entoure. Ce qui est "derrière nous" Lui appartient de tous côtés. Ce verset montre (paradoxalement) que nous ne Le voyons jamais : notre retour se fait uniquement

9. *L'Homme et son devenir*, chap. X.
10. *Les états multiples de l'Etre*, chapitre premier.
11. *Futûhât*, chap. 410.

par nos faces qui sont orientées et tournées vers le centre de la circonférence *(muhîṭ)* ; comme c'est de ce centre que nous sommes issus, nous ne pouvons orienter nos visages que vers lui ; le centre est notre *qibla*, il est donc devant nous. Puisqu'il en est ainsi et qu'en outre l'Existence (universelle : *al-Amr*) est "sphérique"[12], la circonférence est nécessairement derrière nous. La Parole divine "la limite appartient à ton Seigneur" s'applique donc à ce qui est derrière nous, non à ce qui est devant : notre marche vers la circonférence se fait à reculons. Il nous "entoure par derrière" car Il est l'Etre *(wujûd)* ; s'il en était autrement, notre limite finale serait le néant *('adam)* et nous n'aurions pas d'existence propre *('ayn)*. Il est impossible que nous tombions dans le néant car Allâh, qui est l'Etre pur, nous entoure par derrière : Il est notre limite. Son Etre et le fait qu'Il nous entoure s'interposent entre le néant et nous... Le monde est entre le centre et la circonférence. Le centre est "le Premier" et le cercle "le Dernier". La protection divine nous accompagne où que nous soyons[13] : nous nous mouvons à partir de Lui et en retournant vers Lui. L'Existence est un cercle sans discontinuité et sans terme. »

L'étrangeté de ce texte tient à l'interprétation paradoxale qu'il donne du symbolisme universel du centre et de la circonférence. En effet, le retour au centre, c'est-à-dire à l'origine, est considéré dans toutes les traditions comme la première phase du processus initiatique ; dans l'ésotérisme islamique, il est symbolisé à la fois par le Pèlerinage à La Mekke et par l'orientation rituelle. Le visage tourné vers l'origine apparaît aussi comme la Face divine dont la présence guide et oriente l'être individuel[14] alors que « ce qui est derrière » est mis habituellement en correspondance avec un processus d'éloignement et de disgrâce. L'interprétation d'Ibn Arabî souligne, au contraire, une certaine excellence de ce qui est « derrière » l'homme, comme le montre plus clairement encore cet autre texte : « Dieu étant l'Etre même,

12. On remarquera l'analogie entre ce symbolisme et celui du « vortex sphérique universel ».
13. Allusion à Cor., *57*,4.
14. Dans le chapitre de *La Grande Triade* qui traite du *Triple temps* l'avenir est mis en correspondance avec la Providence et le passé avec le Destin. Or, le terme arabe qui désigne l'avenir, *al-istiqbâl*, comporte précisément l'idée de se tourner vers ce qui est « devant ».

Il S'est décrit comme "entourant" le monde. Allâh a établi cet "encerclement" par derrière pour assurer la protection divine. Il a donné à l'homme deux yeux et les a placés dans son visage qui couvre ainsi l'avant et les deux côtés : cela, c'est la protection "ordinaire" qui ne comporte pas le moyen *(sabab)* de protéger l'arrière. Allâh, par Son Essence même, le protège alors : Il n'a donné à l'homme aucun moyen d'assurer cette protection autre que Lui-même. Il en résulte que la constitution de l'homme le place entre son propre "devant" et le "Devant" de Dieu[15]. Ce qui lui fait face est visible *(shahâda)*, ce qui est derrière lui est invisible pour lui *(ghayb)* ; par devant, il est protégé par lui-même ; par derrière, il est protégé par son Seigneur et "il n'y a au-delà d'Allâh nulle cible que l'on puisse atteindre"[16]. »

La protection divine directe est celle dont l'homme jouit lorsqu'il ne s'appuie plus sur sa constitution naturelle[17]. Sa réalisation a pour origine et pour support la Foi dans l'Invisible, alors que la protection « naturelle » ne dépasse pas le niveau de la conscience individuelle. L'idée de « protection » est liée essentiellement ici à celle de « voile ». Ce dernier apparaît en effet lorsque les Noms divins « l'Intérieur » et « l'Extérieur » ou « le Premier » et « le Dernier » sont envisagés comme l'expression d'une opposition et non dans l'unité de leur principe commun ; tel est, justement, le cas de l'être placé « entre le centre et la circonférence », dont le visage est tourné vers « le Premier » et le dos vers « le Dernier ». Selon l'aspect doctrinal évoqué par ces textes, cet être est voilé aussi bien « par devant » que « par derrière » mais il ne l'est pas de la même manière. Les voiles qui s'interposent entre lui et le point d'origine sont en réalité des obstacles qu'il convient de franchir au moyen d'une quête qui, du point de vue initiatique, correspond au « pèlerinage intérieur » vers la « Maison d'Allâh » : le voile est alors *al-ḥijâb* ; « celui qui garde » est aussi celui qui

15. Une indication comparable est donnée à propos des tournées rituelles autour de la Kaaba : la sécurité du pèlerin est assurée par le fait qu'il se trouve placé entre la Droite d'Allâh et sa droite propre ; cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 176.

16. *Futûḥât*, chap. 553.

17. Ceci est en rapport avec le symbolisme de la Maison d'Allâh envisagée en tant qu'« abri pour la nuit » ; cf. *La Doctrine initiatique*, p. 153-154.

empêche, le « gardien de la porte » *(ḥâjib)* ou des « trésors cachés »[18]. En revanche, le voile qui est derrière l'être le couvre et le protège : c'est un voile de miséricorde, ce qui correspond au terme arabe *sitr* ; « celui qui couvre » est alors celui qui pardonne et qui sauvegarde, d'où l'invocation *yâ Sattâr !*[19], « ô Protecteur ! », que le croyant prononce lorsque surgit un danger immédiat. *As-sitr* est le voile qui recouvre directement le « Visage » d'Allâh, alors que *al-ḥijâb* recouvre Sa Puissance, ainsi que les secrets qui sont « auprès de Lui » ; il s'agit en réalité d'un voile unique qui revêt des aspects opposés selon la manière dont on l'envisage par rapport à l'être individuel.

L'attribution d'une certaine excellence à une situation d'éloignement par rapport à l'état originel et primordial s'explique par une raison d'ordre cyclique. En effet, cette situation est celle de l'humanité actuelle à laquelle l'Islam, sous sa modalité formelle et historique, est plus spécialement destiné. Le cercle qui entoure toutes choses apparaît ainsi comme une figure de la *Sharî'a*[20], la Loi islamique dont la fonction, dans la phase finale du cycle humain, est substituée à celle d'*al-'Aql*, l'Intelligence cosmique représentée dans l'Hindouisme par Manu, le Législateur primordial[21]. L'aspect maléfique de l'éloignement est neutralisé alors par le voile que revêt le Serviteur parfait : il est significatif, à ce point de vue, que le mot *'abd* (serviteur) soit l'anagramme de *bu'd* qui signifie précisément « éloignement » en arabe. René Guénon a évoqué cet aspect positif de l'éloignement en notant que la « solidification du monde... considérée en elle-même, au cours du cycle, comme la conséquence d'un mouvement descendant » est nécessaire pour préparer « la fixation ultime des résultats du cycle » ; et il ajoutait : « Il va de soi que dans cette fixation ultime elle-même, et pour qu'elle soit véritablement une restauration de l'"état primordial", il faut une intervention immédiate d'un principe transcendant, sans quoi rien ne pour-

18. Ceci est également en rapport avec un aspect de la Kaaba et le symbolisme des tournées rituelles ; cf. *ibid.*, p. 168 et 171.

19. *as-Sattâr* est un Nom divin.

20. René Guénon a mis la *Sharî'a* en correspondance avec le même symbole ainsi qu'avec la notion d'extériorité ; cf. *L'ésotérisme islamique* et *L'écorce et le noyau*.

21. Cf. *Le Roi du Monde*, chap. II et *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, chap. VIII.

rait être sauvé[22]... » Il y a là un autre rapprochement intéressant avec l'enseignement du « plus grand des Maîtres ».

Sa portée véritable dépasse cependant de loin cette perspective cyclique. Nous l'avons dit, les interprétations akbariennes de notre hadîth se rapportent toujours à la doctrine de la *wahdat al-wujûd* qui correspond, du point de vue de la réalisation, à la « Station » suprême. Ibn Arabî déclare par exemple : « Au-delà d'Allâh, nulle cible que l'on puisse atteindre. De même, il n'y a pour Lui, au-delà de toi, nulle cible qui puisse être atteinte : c'est pour toi que la Forme divine est devenue parfaite ; c'est en toi qu'elle est contemplée. Il est donc ta plénitude comme tu es la Sienne ; pour cette raison, tu es le dernier existencié *(mawjûd)* et le premier recherché *(maqṣûd)*[23] : si tu n'étais pas dans un état d'inexistence, tu n'aurais pas été recherché[24]. »

L'état humain n'est qu'un élément infinitésimal du cycle toujours inachevé de l'Existence cosmique. C'est pourquoi, aux deux versets cités plus haut, Ibn Arabî ajoute ce troisième : « O Gens de Yathrib, il n'y a pas de lieu fixe pour vous » (Cor., *33*,13) qui évoque de manière précise le degré suprême de la « Non-Station » muhammadienne[25]. Alors que le commun des hommes avance vers le terme de l'état humain « à reculons », il n'en va pas de même pour l'Homme Parfait qui a le privilège de voir « par derrière » aussi bien que « par devant »[26]. La transcendance absolue

22. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XX.
23. Ce terme évoque ici l'idée d'un « pèlerinage » divin.
24. *Futûhât*, chap. 514.
25. Sur ce degré, cf. *La Doctrine initiatique*, chap. XX.
26. La réalisation des Grands Mystères implique un « retournement » de la perspective propre des Petits Mystères (cf. R. Guénon, *L'esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?* chap. XXI de *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 199 et 201). Celle-ci correspond à l'orientation vers la Kaaba de La Mekke, lieu d'origine de l'homme individuel et centre vers lequel il est tourné de par sa constitution même puisque, ainsi que cela a été précisé plus haut, il marche vers la circonférence « à reculons ». C'est pourquoi la protection dont il bénéficie « par devant » est rattachée par Ibn Arabî à sa conscience et à sa condition individuelles. En revanche, l'Homme Parfait peut voir aussi « par derrière », c'est-à-dire dans la direction où « Celui qui entoure » exerce sa protection directe. L'enseignement donné par le Cheikh al-Akbar coïncide donc, une fois de plus, avec les indications données par Cheikh Abd al-Wâhid. Sur le même sujet, on rappellera aussi la note finale du chapitre XI de *La Grande Triade*, où Guénon indique que « l'image schématique du "monde intermédiaire" apparaît en quelque sorte comme un "retournement" de celle de l'ensemble du Cosmos ». Cette mention du « monde intermédiaire » fait référence à un aspect proprement « alchimique » de la réalisation des Petits Mystères (cf. *Les Mystères de la Lettre Nûn*, chap. XXIII des *Symboles fondamentaux)*.

de son degré, et l'immutabilité qui en est la marque, s'accompagnent nécessairement, dans la manifestation, de cette nouveauté et de ce mouvement sans fin : *Rabbi, zidnî 'ilman*, « Mon Seigneur, fais-moi croître en Science ! » (Cor., *20*,114). Le verset « Allâh les encercle par derrière » est suivi, quant à lui, des deux suivants : « Il est plutôt un Coran Glorieux, en une Table Gardée » (Cor., *85*,21-22), ce qui permet au Cheikh al-Akbar de transposer l'idée de protection dans la même perspective : « (Le Très-Haut) S'est écarté de l'idée contenue dans le verset précédent en disant : *Il est plutôt un Coran Glorieux*, c'est-à-dire une synthèse[27] sublime du fait des Noms et des Qualifications qu'Il comporte ; *en une Table Gardée* : qui est toi-même, lorsqu'on interprète cette expression par la voie de l'*ishâra*. En effet, tu n'es pas dans une direction particulière par rapport à toi-même : si ces directions sont en toi, c'est qu'elles ne sont autres que toi. Il n'y a donc plus ici de dimension "arrière", sauf sous l'aspect où celle-ci est ta propre essence : il n'y a plus dans la réalité actuelle *(wujûd)* qu'une essence unique qui est toi-même »[28]. Il est significatif que la réalisation métaphysique soit liée dans ce texte à une application du « symbolisme de la Croix » selon laquelle l'Homme Universel apparaît au centre des directions de l'espace, c'est-à-dire au point où il s'identifie, en tant qu'« Amour divin », au Verbe existenciateur.

Notre hadîth prend ainsi la plénitude de sa signification par rapport à Marie. En tant qu'elle représente l'origine de toute conception et la limite de toute compréhension, la Vierge apparaît comme le Voile suprême qu'Allâh fait descendre entre Lui et Ses serviteurs. Ce voile est celui de la miséricorde dont Il les couvre et par lequel Il leur accorde, selon leurs besoins et leurs états divers, Sa protection et Son pardon. Ce voile n'est pas voilé lui-même à l'égard de ce que, extérieurement, il cache aux autres : Maryam, dans sa perfection, n'est pas séparée de l'Essence divine. De même, toute possibilité distincte demeure « non-voilée » au sein du

27. *Jam'* : c'est le sens premier du terme *Qur'ân*.
28. *Futûḥât*, chap. 552.

« Tout sans parties » ; si elle est décrite alors comme « féminine », c'est parce qu'elle représente la servitude essentielle et principielle de l'être particulier[29]. La « Cible suprême » apparaît ainsi comme l'aboutissement de toutes les quêtes, le terme de tous les parcours, le dépassement de tous les voiles : là où ne subsiste que l'Essence immuable, identique à la Perfection « tout-englobante » d'Allâh.

29. C'est pourquoi la femme découvre son visage lorsqu'elle se sacralise en vue du Pèlerinage ; cf. *La Doctrine initiatique*, p. 126-127.

CHAPITRE IV

« FILLE DE SON FILS »

Dans son commentaire sur les « trente-six Attestations coraniques de l'Unité divine », Ibn Arabî interprète le vingt-troisième *Tawḥîd*[1] à partir de la notion de *Mashî'a*. Ce texte comporte une signification nettement « mariale » car la *Mashî'a* exprime la Puissance et la « Volonté productrice » d'Allâh, et correspond à un aspect déjà plus particulier du principe désigné dans l'Hindouisme par le terme *Shakti* : cette dernière, envisagée en tant que *Mâyâ*, s'identifie au « pouvoir maternel » par lequel se manifestent l'« Activité » et la « Sagesse » divines. René Guénon a remarqué que la Sagesse était entendue alors « exactement dans le même sens que dans la doctrine judéo-chrétienne »[2].

En doctrine akbarienne, la *Mashî'a* est le principe qui fait apparaître les « préférences » au sein de l'Unique ; bien que toutes choses soient « les Paroles d'Allâh », le Très-Haut déclare certaines préférables à d'autres : il y a « préférence dans ce qui est équivalent, alors que l'Unique ne comporte pas de préférence et que l'équivalent n'en comporte pas davantage ». Ces préférences sont le « secret d'Allâh », qu'Il est seul à connaître. La *Mashî'a* ainsi comprise est expressément identifiée par le Cheikh à la Sagesse divine, ce qui constitue une autre coïncidence remarquable avec l'enseignement de Guénon. En outre, sa signification

1. *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, p. 150-158.
2. *Mâyâ*, dans *Etudes sur l'Hindouisme*. L'Eglise Catholique, ainsi que nous l'avons vu, confirme ce lien entre la Sagesse éternelle et la sainteté de la Vierge Marie. D'autre part, Guénon précisait dans le même texte que la tradition chrétienne n'envisage « pas distinctement l'aspect "maternel" dans le Principe suprême » : elle ne considère « explicitement tout au moins » que le point de vue auquel Marie est la mère de l'*Avatâra* « quant à sa naissance dans le monde manifesté », c'est-à-dire en tant que *Prakriti*, et non « quant à sa génération éternelle », c'est-à-dire en tant que *Shakti* du Principe.

est incluse dans le nom même de Maryam, qui peut être considéré, en effet, comme une dérivation de la racine *r-î-m* qui comporte le sens d'excellence ; le masdar *raym* désigne très précisément le fait, pour une chose, de l'emporter sur une autre. La Sagesse est alors le principe suprême de toute hiérarchie et de toute autorité ; elle présente aussi une relation directe avec ce que Guénon a appelé « les déterminations qualitatives du temps », c'est-à-dire avec les « moments » où s'effectue l'existenciation des choses.

La *Mashî'a* est une « hypostase » de l'Essence divine ; d'autre part, la notion de « pouvoir maternel » introduit, dans l'expression de l'enseignement métaphysique, un langage basé sur le symbolisme des liens de parenté. Cette double considération explique la relation qui existe entre la doctrine islamique de la *Mashî'a* et les dogmes fondamentaux du Christianisme, notamment ceux de la Trinité et de la Filiation divine du Christ. Les indications données sur ce sujet par le « plus grand des Maîtres » méritent de retenir l'attention car elles ouvrent des perspectives nouvelles sur des questions que la « théologie comparée », en raison de sa nature et de ses limites, est incapable d'éclairer.

Nous aborderons tout d'abord le dogme trinitaire, logiquement antérieur à la question de la filiation. Une première remarque s'impose : si l'Unité métaphysique est, dans l'ésotérisme islamique, le symbole par excellence de l'Essence divine, la doctrine générale des nombres ne présente pas, en revanche, de lien direct avec le symbolisme propre à tel ou tel d'entre eux ; tout nombre exprime, en ce qu'il a d'unique, l'Unité principielle. Le nombre « trois » ne revêt une importance spéciale que dans l'enseignement doctrinal relatif à l'existenciation cosmique *(takwîn)*, d'où sa relation avec la notion d'« activité » divine. En doctrine chrétienne, le dogme trinitaire a fondamentalement le même sens : sa formulation est liée, historiquement, à la manifestation en ce monde du Verbe existenciateur ; elle est inséparable de la révélation christique aussi bien que de la Personne du Christ « par qui toutes choses ont été faites ».

Pour Ibn Arabî[3], cette signification particulière explique la présence de trois Noms divins *(Allâh, ar-Raḥmân* et *ar-Raḥîm)* dans la *Basmala* et de trois lettres dans l'Ordre

3. *Futûḥât*, chap. 333.

divin existenciateur : *kâf, wâw* et *nûn*, compte tenu du fait que le *wâw* central est occulté dans l'impératif *Kun* ! (= « Sois ! »). En effet, la *Basmala* : « Au Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » est la formule de consécration de toute activité traditionnelle pour chaque croyant tout comme le *Kun* est l'expression de l'Activité divine en tant qu'elle s'identifie au Commandement existenciateur d'Allâh. Le nombre « trois » est aussi celui du terme *ab,* « père », formé à partir des deux premières lettres de l'alphabet arabe : l'*alif*, qui correspond au nombre « un », et le *bâ*, qui correspond au nombre « deux ». Il n'est pas ici sans intérêt de noter que le mot *ibn*, « fils », est formé de ces deux lettres initiales[4] ; sa troisième lettre, qui est *nûn*, comporte un sens d'enveloppement, de conservation et de synthèse[5], représenté dans l'écriture par l'intériorisation du point central ; celui-ci figure au contraire à l'extérieur dans le tracé du *bâ*[6]. Le « fils » apparaît, à ce point de vue, comme l'aspect final de la réalité principielle exprimée par le « père », et comme l'« occultation » et la « résorption » de la fonction initiatique correspondante.

Le Coran évoque la Trinité chrétienne notamment dans le verset : « Sont mécréants *(kafarû)* ceux qui disent : En vérité Allâh est le troisième de trois, alors qu'il n'y a qu'une Divinité unique » (Cor., *5*,73). Ibn Arabî commente ce verset[7] en le rapprochant de cet autre : « Il n'est pas d'entretien de trois (êtres) sans qu'Il soit le Quatrième, ni de cinq sans qu'Il soit le Sixième, ni moins que cela ni davantage sans qu'Il soit avec eux où qu'ils se trouvent » (Cor., *58*,7). Du point de vue de Sa transcendance, Allâh ne peut pas être le « troisième de trois » car cela impliquerait qu'Il fasse partie d'un ensemble où Il aurait deux semblables : Il est donc nécessairement, non le troisième mais le Quatrième de trois, non le cinquième mais le Sixième de cinq. Comme « rien ne Lui est semblable » (Cor., *42*,11), Il demeure indépendant à l'égard de toute « association », et notamment de toute implication dans le domaine de la

4. La différence du *i* et du *a* tient uniquement à la manière dont l'*alif* initial est vocalisé.
5. Cf. M. Vâlsan, *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 167.
6. C'est pourquoi il symbolise « le centre de la "circonférence première" qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle » ; cf. R. Guénon, *Er-Rûh.*
7. *Futûḥât*, chap. 333.

quantité numérique. Par là même, Il assure « par derrière » la « sauvegarde » de tout nombre, ce qui renvoie aux considérations développées dans le chapitre précédent.

Un second commentaire akbarien du même verset (Cor., *5*,73) a une portée initiatique plus directe[8]. Il s'appuie sur le sens du verbe *kafara* : selon l'interprétation courante, celui-ci désigne le fait de ne pas croire, tandis qu'au point de vue ésotérique il évoque l'idée de « recouvrir » et, par conséquent, ici encore, d'« occulter ». L'être réalise alors, tout d'abord en lui-même, l'« immanence » d'Allâh, c'est-à-dire le fait que ses attributs, ses qualifications et jusqu'à son existence ne sont autres que ceux d'Allâh ; sous ce rapport, le Très-Haut apparaît non plus comme le Quatrième mais bien comme le Troisième de trois. Il faut préciser que, dans ce cas également, il n'y a pas d'« association » blâmable au sens du terme *shirk*, puisqu'aucune « divinité » n'est envisagée en dehors d'Allâh ; il y a uniquement « *kufr* », c'est-à-dire « occultation » : la réalité propre de l'être est entièrement couverte et cachée par la Réalité divine et celle-ci, à son tour, est occultée par l'apparence de tel être particulier. Ceci permet de comprendre la manière dont le Coran considère la divinité du Christ, dans un verset qui fait partie du même passage, et où figure d'ailleurs le terme *kafara* : « Sont mécréants *(kafara)* ceux qui disent : En vérité Allâh est Lui le Messie Fils de Marie » (Cor., *5*,72). Ici encore, *kafara* doit être compris dans le sens d'« occulter ». Dès lors, affirmer que le Christ est Dieu, ce n'est pas énoncer une erreur métaphysique mais « voiler », l'une par l'autre, la réalité du Christ et la réalité de Dieu. Ibn Arabî poursuit ce second commentaire en précisant qu'après avoir reconnu la réalité divine « en lui-même », l'être sera nécessairement conduit à la reconnaître « dans les deux autres » au sein de la triade dont il fait partie ; il dira alors, pour rendre compte de la Nature divine : « Il est Un et Il est trois » *(Huwa wâḥidun wa Huwa thalâthatun)*. Si déconcertante qu'elle puisse paraître, peut-être, à un esprit occidental, cette façon « akbarienne » de comprendre la métaphysique trinitaire n'est aucunement contradictoire avec le dogme chrétien, n'en déplaise aux exotéristes de tous bords.

8. *Futûhât*, chap. 380.

Un autre verset coranique où la Trinité est évoquée de manière expresse est également remarquable dans sa formulation : « Croyez donc en Allâh et en Ses Envoyés *(rusuli-Hi)* et ne dites pas "trois". Cessez, cela est meilleur pour vous : Allâh est une divinité unique... » (Cor., *4*,171). Le fait de dire « trois » n'est donc pas considéré comme un mensonge ou une marque d'incroyance : simplement, « il est meilleur pour vous » de cesser de le dire et préférable de proclamer l'Unité divine, ce qui correspond, de manière indiscutable, à un aspect principiel plus élevé.

Ces considérations permettent d'éclairer aussi la question de la « filiation divine ». Pour introduire les enseignements d'Ibn Arabî sur ce point, il importe de mettre en relief la distincion fondamentale que la doctrine trinitaire établit entre la génération éternelle du Christ et sa conception temporelle : dans le premier cas, la filiation est établie par rapport au Père, de sorte que le Christ apparaît comme le « fils d'un seul » ; dans le second, elle est établie par rapport au Saint-Esprit : Jésus est « conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie » *(de Spirito Sancto ex Maria Virgine)* de sorte qu'il apparaît, du moins sous un certain aspect, comme le « fils de deux ». A la lumière de cette distinction, les divergences apparentes entre le Christianisme et l'Islam s'expliquent plus aisément. La doctrine islamique rejette l'idée que le Très-Haut puisse être le père, réel ou adoptif, du Christ manifesté, car cela impliquerait qu'Il entre, d'une certaine manière, dans une relation de « couple »[9]. C'est pourquoi l'Esprit-Saint, qui remplit en mode non-charnel dans le « monde des similitudes »[10] cette fonction « paternelle » vis-à-vis de la Vierge, a un statut angélique et non divin, puisqu'il est identifié à l'Ange Gabriel. En revanche, dans

9. Le « couple » possède cependant, comme toute réalité manifestée, un prototype principiel : il s'agit de l'« Auto-orientation » divine qui, dans son union avec la possibilité contingente, détermine la réalité actuelle de l'être particulier ; cf. *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, p. 108.

10. Cette indication est donnée par le verbe *tamaththala*, qui figure au verset 17 de la Sourate Maryam. Ce verbe, qui signifie « se faire semblable », a la même forme réfléchie que *tawajjaha* « se faire "face" », « prendre une orientation particulière ». Le *tawajjuh* est admis comme attribut d'Allâh car Celui-ci est la « Face » de toute chose, c'est-à-dire sa réalité essentielle ; le *tamaththul* impliquerait, en revanche, qu'Il puisse « Se faire pareil ».

le Christianisme, ce dernier a un simple rôle d'« annonciateur », et l'Esprit-Saint est considéré comme une Personne divine.

Le souci de préserver la transcendance divine est en réalité commun au Christianisme et à l'Islam : pas plus que les Musulmans, les Chrétiens ne peuvent admettre véritablement que Dieu « engendre » ou « soit engendré » au sens du terme *walad*[11], c'est-à-dire dans l'ordre créé et temporel. En d'autres termes, il résulte du statut divin du Saint-Esprit que la doctrine chrétienne relative à la conception temporelle du Christ s'efface toujours devant la doctrine de la filiation « éternelle ». De son côté, l'Islam possède une doctrine plus précise et plus développée au sujet de la filiation du Christ dans l'ordre temporel, précisément parce que ni l'Ange Gabriel ni la Vierge Marie ne possèdent ce statut divin.

Les réserves islamiques à propos de la génération éternelle du Christ procèdent, elles aussi, de raisons totalement différentes de celles présentées d'habitude. Le Coran affirme en effet que le Messie est le Verbe de Dieu (*Kalimatu-Hu* : Cor., *4*,171) et les représentants du *Taṣawwuf* reconnaissent pleinement qu'il est Dieu *(Ḥaqq)* par là même[12]. Pas plus que le dogme trinitaire, la doctrine de la filiation divine n'est déclarée mensongère ; elle est considérée, non comme une marque d'incroyance, mais comme une manière imparfaite d'expliquer la relation de Dieu et de Son Verbe, liée à une ignorance des réalités initiatiques correspondantes : « Les Chrétiens ont dit : "Le Messie est Fils d'Allâh *(Ibn Allâh)*" ; c'est là leur parole par leurs bouches ! Ils imitent la parole de ceux qui n'ont pas cru *(kafarû)* auparavant... ils veulent éteindre la Lumière d'Allâh avec leurs bouches alors qu'Allâh veut seulement rendre Sa Lumière parfaite » (Cor., *9*,30-32). La présence du verbe *kafara* fait allusion, une nouvelle fois, à une certaine occultation de la

11. Cf. Cor., *112*,3 : *lam yalid wa lam yûlad*, « Il n'engendre pas et Il n'est pas engendré. » D'autre part, en 1215 (c'est-à-dire à une date où, par une coïncidence digne d'être soulignée, le Sceau de la Sainteté Muhammadienne était encore de ce monde) le quatrième concile de Latran définit l'Essence divine comme « une Réalité unique et suprême, incompréhensible et ineffable... et cette Réalité n'est ni engendrante, ni engendrée, ni procédante ».

12. En considération de sa nature essentielle car Allâh demeure, bien évidemment, l'unique détenteur de la Fonction divine.

Vérité suprême, ce que confirme, du reste, la fin de ce passage coranique où est mentionnée la volonté de rendre la Lumière divine « parfaite ». En effet, comme le précise Ibn Arabî, la notion de paternité convient assez mal en l'occurrence, car elle exprime un lien qui n'implique aucune communauté de nature et dont la nécessité est purement occasionnelle. En revanche, *sayyidnâ* Aïssâ (Jésus) utilise à son propre sujet les termes caractéristiques de la Prophétie en Islam : *Inny 'abd Allâhi* « Je suis le serviteur d'Allâh » (Cor., *19*,30), et, d'un autre côté : *Yâ Banî Isrâ'îla, inny rasûl Allâhi ilay-kum* « O Fils d'Israël, Je suis l'Envoyé d'Allâh vers vous » (Cor., *61*,6). Le « serviteur » et l'« Envoyé » sont, en effet, deux aspects fondamentaux de la réalisation métaphysique du Verbe : le premier terme exprime l'« Identité Suprême », car le serviteur n'a d'autre réalité que celle de son « Seigneur » ; le second terme se rapporte, comme Guénon l'a montré, au « retour vers les créatures » et à la « réalisation descendante ». Si l'ésotérisme islamique répugne à affirmer la filiation éternelle du Christ ce n'est donc nullement parce qu'il refuse d'admettre sa divinité mais, tout au contraire, parce que les implications initiatiques de cette dernière ne sont rendues qu'imparfaitement par l'idée de filiation. Le verset suivant comporte à cet égard une déclaration tout-à-fait explicite : « O Gens du Livre, n'allez pas trop loin dans votre religion et ne dites sur Allâh que la vérité : le Messie Aïssâ fils de Marie est uniquement l'Envoyé d'Allâh *(Rasûl Allâhi)* et son Verbe qu'Il a projeté en Marie et un Esprit procédant de Lui ; croyez donc en Allâh et en Ses Envoyés *(rusuli-Hi)* » (Cor., *4*,171).

Le début de ce texte implique une certaine réserve qui vise la prétention outrancière des Chrétiens à considérer le Christ comme la seule manifestation du Verbe divin ; c'est d'ailleurs pourquoi la fin du verset commande de croire « en Allâh et en Ses Envoyés »[13]. En revanche, le terme *innamâ*, rendu dans la traduction par « uniquement », n'indique pas une restriction mais, contrairement à l'opinion généralement admise, une excellence. De même, dans cet autre verset : « Le Messie Fils de Marie n'est qu'un Envoyé ; les Envoyés *(rusul)* sont passés avant lui ; et sa

13. Le terme *rusul* a une connotation « mariale » qui mérite d'être relevée (cf. chap. VII).

mère est une simple confirmatrice *(ṣiddîqa)...* » (Cor., 5,75), où la restriction apparente exprime aussi, en réalité, une excellence ; la qualité de « confirmatrice » se rapporte en effet à l'ensemble des manifestations du Verbe et des Livres révélés : « Elle a confirmé les Paroles[14] de son Seigneur et Ses Livres » (Cor., *66*,12), de sorte que la Vierge est identifiée par là à l'Esprit universel et à la Tradition primordiale[15]. Dans le premier verset, l'excellence concerne le Christ, qui est assimilé à l'Homme Parfait : *Le Messie Aïssa fils de Marie est uniquement l'Envoyé d'Allâh.* Dès lors, les indications figurant dans la suite du verset peuvent être considérées comme des qualifications correspondant aux fonctions fondamentales de l'Homme Universel : *le Verbe* représente l'ordre principiel et divin ; *l'Esprit*, l'ordre angélique, et Marie, l'ordre naturel[16].

Le symbolisme des liens de parenté qui apparaît dans la doctrine trinitaire et dans le dogme de la filiation divine peut être envisagé par rapport à la Vierge Marie qui assume alors une relation distincte avec chacune des trois Personnes ; épouse du Saint-Esprit et mère du Christ, elle est également fille du Père. Toutefois, cette dernière qualification n'est pas énoncée expressément par la tradition chrétienne. Certes, Marie peut-être dite « fille de Dieu » du fait de son

14. *Kalimât* : ce mot désigne les différents aspects de la manifestation du Verbe, notamment dans les *Fuṣûṣ al-Ḥikam*.

15. Cette identification présente une importance capitale pour le Christianisme qui a ainsi la possibilité de prendre conscience de sa dépendance à l'égard de la Norme primordiale et universelle. Telle est la signification, dans l'iconographie chrétienne, des Vierges noires dont l'origine semble, en réalité, antérieure au Christianisme : la couleur de leur visage fait de ces statues un symbole du Centre Suprême tandis que leur intégration dans le Christianisme témoigne d'une intervention providentielle de l'ésotérisme chrétien. Rappelons également que la Vierge est identifiée à l'Arche d'Alliance *(Foederis Arca)* et qu'elle porte le nom de Reine de la Paix *(Regina Pacis)*.

16. La doctrine des « deux natures » correspond à ces deux derniers ordres. Cependant, comme l'a souligné Michel Vâlsan : « Le Christ dans sa nature essentielle, qui est celle du Verbe divin... dépasse cette dualité » ; au point que, dans cette perspective « Gabriel ne serait pas le père véritable du Christ, mais seulement de la partie *lâhût* ». Cette dernière est définie par Ibn Arabî comme « la vie infusée par un pur Esprit », ce qui explique, notamment, le privilège qu'avait Jésus de ressusciter les morts ; cf. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 73-74.

Immaculée Conception[17] mais cette appellation, qui n'est pas propre à la Vierge, n'implique pas davantage un lien nécessaire avec une Personne déterminée. Sa justification n'est possible que par des considérations d'un autre ordre : si les liens de parenté relèvent, comme tels, du domaine de la manifestation subtile, ils peuvent néanmoins servir de support à des réalités plus élevées, comme nous l'avons vu à propos de la génération éternelle du Christ ; ils sont alors transposés dans le domaine principiel. Dans le cas de Marie, cette justification est rendue possible par référence à la doctrine métaphysique de la *Mashî'a* que nous évoquions au début de ce chapitre, et qui place la Vierge au cœur même du mystère trinitaire. La transposition des liens qui l'unissent à chacune des trois Personnes divines prend alors la signification suivante : en tant qu'expression hypostatique de l'Essence, la *Mashî'a* apparaît comme « fille » par rapport à cette dernière ; en tant que Volonté productrice, comme « mère » de l'Etre total ; en tant que principe suprême de toutes les polarités[18], comme « épouse » de l'Esprit universel. Celui-ci, qui, logiquement, se situe dans une position intermédiaire entre l'Essence et Sa manifestation, exprime aussi, au niveau de l'Etre, leur « union » fondamentale et, au point de vue suprême, leur identité principielle[19]. A ce dernier point de vue, Marie réalise ce que l'on pourrait appeler, tant par référence au langage propre de la théologie chrétienne qu'à celui — situé pourtant,

17. Ce privilège est confirmé par la tradition islamique : le Coran place dans la bouche de la mère de Marie la parole suivante : « et moi, je l'ai mise sous Ta protection contre Satan le lapidé » (Cor., *3*,36) ; il est dit aussi dans un hadîth : « Tout fils d'Adam nouveau-né est touché par Satan, à l'exception du fils de Marie et de sa mère ; à ce contact, l'enfant jette son premier cri. »

18. Cet aspect est indiqué dans les nombreux passages coraniques où le verbe *shâ'a* (de la même racine que *Mashî'a*) exprime la Volonté divine : « Il élève qui Il veut, Il abaisse qui Il veut », « Il pardonne à qui Il veut ; Il punit qui Il veut », etc. La représentation géométrique correspondante est figurée, dans l'œuvre guénonienne, par le « mouvement vibratoire ou ondulatoire » évoqué à propos du Vortex sphérique universel (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XX). Dans l'ésotérisme islamique, le même aspect est illustré par l'identification de la *Mashî'a* au Trône de la Vie *('Arsh al-Ḥayât)*.

19. Cette fonction réalisatrice de l'Esprit trouve un écho dans la théologie trinitaire qui envisage le Père et le Fils « dans l'unité du Saint-Esprit ».

nous l'avons vu, dans une tout autre perspective — du texte coranique, la « non-trinité » du Principe suprême, ce qui implique que la relation qu'elle assume avec chacune des trois Personnes divines conçue séparément, et qui est symbolisée par un lien spécial, perd toute signification propre, la notion même de détermination positive n'étant plus applicable en réalité. Cette absence de relation significative, dès lors qu'il s'agit de la réalisation de l'Essence, donne lieu, en perspective mariale, ou plutôt « *aïssâwî* », à un symbolisme de relations d'« engendrement » antithétiques, d'apparence paradoxale, mais gardant néanmoins un sens initiatique précis. L'exemple le plus connu en Occident est sans doute celui par lequel débute le dernier chant du *Paradis* de Dante « O Vierge mère, et fille de ton fils » ; mais il y en a bien d'autres, notamment ce vers de Chrétien de Troyes : « Ce glorieux père, qui de sa fille fit sa mère. » Du côté islamique, on peut citer un passage de l'*Insân al-kâmil* de Abd al-Karîm al-Jîlî qui rencontre « l'Ange appelé Esprit » et le presse de questions sur sa nature et son identité. L'Ange répond : « La chose dont tu parles, le secret que tu demandes, est difficile à atteindre et d'une élévation immense ; il ne convient pas de le répandre ouvertement ; à peine peut-on le comprendre par allusion et suggestion ». Abd al-Karîm dit alors : « Donne-les donc, ces allusions et ces suggestions ! Peut-être que la Providence me les fera comprendre. » L'Ange répond alors : « Je suis l'enfant dont le père est le fils » *(ana-l-walad alladhî abû-hu ibnu-hu)*. Dans les *Futûhât*, on trouve, au chapitre 292, un long développement où diverses applications de ce symbolisme sont mentionnées. Le Cheikh dit par exemple : « Ceci fait partie des secrets les plus étonnants : l'enfant est lui-même le père et la mère de ceux dont il est l'enfant ; et le père et la mère sont l'enfant de celui dont ils sont les parents. C'est à cela qu'a fait allusion al-Hallâj — qu'Allâh lui fasse miséricorde ! — quand il a dit : "Ma mère a engendré mon père : en vérité cela fait partie de mes merveilles". »

La mention de Hallâj marque nettement le caractère « aïssâwî » de cette doctrine, dont la présence et la signification sont en réalité universelles[20]. On les retrouve

20. Cette universalité est indiquée au verset 31 de la Sourate Maryam, où Jésus dit à son propre sujet : « (Allâh) m'a rendu béni, où que je sois » ; rappelons ici la parole de Krishna que Guénon cite également

encore, sous la même apparence paradoxale, dans ce curieux passage des *Futûhât*[21] : « (La *Fâtiha*) est aussi la Mère du Coran, car la mère est le réceptacle de l'existenciation. Ce qui est existencié en elle, c'est le Coran, et l'Existenciateur est celui qui agit dans la mère *(al-fâ'il fî-l-umm)* : la mère est ainsi celle qui rassemble le tout ; elle est la Mère du Livre *(Umm al-Kitâb)*[22] qui est auprès de Lui, suivant la Parole divine : "Et, auprès de Lui, est la Mère du Livre" (Cor., *13*,39). Considère donc Aïssâ et Maryam — la Paix soit sur les deux ! — et l'Agent de l'existenciation : tu verras se manifester à toi le contraire de l'apparence sensible ; car la mère, c'est Aïssâ, et le fils, qui est "le Livre auprès de Lui", c'est-à-dire le Coran, c'est Maryam : la Paix soit sur elle ! Comprends donc ! »

La mère est « celle qui rassemble le tout » parce que, outre sa fonction propre de réceptacle, elle est, d'une certaine façon, le « père » de l'Existenciateur[23], puisque c'est par rapport à elle qu'Il se détermine en tant qu'Agent de l'existenciation, et aussi le « fils » ou le « produit » de cette dernière, car il est tiré de sa propre substance. Cependant, elle est avant tout considérée ici en tant qu'elle symbolise « l'existence d'un semblable » et « le réceptacle des secrets » ; à ce titre, elle est assimilée à l'être primordial, premier existencié, « calife » créé selon la Forme divine, qui représente, au sein de l'Existence universelle, la fonction principielle : tel est, précisément, Aïssâ, « semblable à Dieu » de telle sorte qu'il a été pris lui-même pour Dieu. En revanche, Maryam est identifiée au « Coran » universel, c'est-à-dire à la manifestation totale et différenciée de la Science divine. Suivant les apparences, le « Livre » procède de la *Fâtiha* tout comme l'Existence universelle procède du point originel ; cependant, la relation véritable est

dans son article sur *Mâyâ* : « Bien que sans naissance, ... Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad-Gitâ*, IV,6).

21. Chap. 5.

22. La notion de *Umm al-Kitâb* est considérée avant tout par la tradition islamique comme une désignation de la *Fâtiha*. Cependant, l'interprétation ésotérique lui confère aussi une signification principielle analogue à celle de la *Shakti* hindoue.

23. Cf. l'ensemble du texte d'Ibn Arabî ainsi que le *Mawqif* 345 du *Livres des Haltes* où l'émir Abd al-Qâdir commente le poème « *Que mon propos ne vous étonne* » (Poème XIV des *Poèmes métaphysiques)*.

inverse : la *Fâtiḥa* est incluse dans le Livre intégral, tout comme le point originel est compris dans la « Réalité divine actuelle » *(wujûd)* de l'Existence universelle. Selon la doctrine de la *waḥdat al-wujûd*, il n'y a ni « réceptacle » nécessaire à l'existenciation, ni « union principielle » de l'« Existenciateur » et de son « semblable » : au-delà du « secret dans le mariage », il y a « ce qui est plus secret encore[24] ». D'où l'interrogation coranique qu'Allâh adresse à Aïssâ : « As-tu dit aux hommes : prenez-moi et ma mère comme deux divinités en dehors d'Allâh ? » Maryam, dans sa perfection, apparaît comme une manifestation principielle du Verbe divin ; c'est pourquoi Ibn Arabî conclut son texte par ces mots : « Le Livre est ici plus éminent que la *Fâtiḥa* : celle-ci est un symbole *(dalîl)*, alors que le Livre est (l'essence même de) ce qui est symbolisé. »

24. Cf. *Le Coran et la fonction d'Hermès*, p. 41-43 et 108.

CHAPITRE V

LE SÉPARATEUR DES CIEUX ET DE LA TERRE

Des cinq termes présentés dans cette étude et dont le caractère commun est d'avoir le même nombre que le nom Maryam, celui de *Fâṭir* est le plus connu[1]. L'orientaliste Louis Massignon y a fait de nombreuses références, de sources shiites, dans *La Passion de Hallâj*. *Fâṭir* est un Nom divin mentionné six fois dans le Coran, toujours à l'intérieur de l'expression *Fâṭir as-Samâwâti wa-l-Arḍi* qui signifie « le Séparateur des Cieux et de la Terre ». Ce Nom n'apparaît jamais seul et ne figure pas dans la liste des Noms divins commentés par Ibn Arabî dans la partie finale des *Futûḥât*. En doctrine akbarienne, il est mis en rapport avec la rupture de jeûne *(fiṭr)* et, d'autre part, avec la *Fiṭra*, la lumière constitutive de l'être primordial qui est, elle aussi, envisagée comme une des manifestations de ce Nom.

D'après Massignon, certaines écoles shiites, notamment les Nusayris et les Salmâniya, ont appliqué le Nom *Fâṭir*, non seulement à Maryam, mais aussi à Fâṭima, la fille du Prophète ; il en conclut que « *Fâṭir* est le Nom divin de la Femme Parfaite »[2]. Or, comment peut-il en être ainsi puisqu'il s'agit d'un nom masculin ? Cette anomalie apparente est expliquée par une remarque du Cheikh al-Akbar à propos du verset : « Dans des maisons qu'Allâh a permis qu'on élève et que l'on y mentionne Son Nom, des hommes *(rijâl)*[3] célèbrent Sa transcendance avant le lever ou le coucher du soleil » (Cor., *24*,36-37) ; selon le Cheikh : « Il n'a pas mentionné les femmes parce que l'homme comprend la femme en lui : Eve faisait véritablement partie d'Adam. Il s'est contenté de mentionner les hommes pour marquer

1. F + A + T + i + R = 80 + 1 + 9 + 200 = 290.
2. *La Passion de Hallâj*, vol. 1, p. 695.
3. Le terme *rijâl* désigne les hommes par opposition aux femmes.

leur excellence et pour attirer l'attention sur le fait que les femmes sont ici assimilées aux hommes et même nommées "hommes" ; en effet, le degré de la perfection ne leur est pas interdit ; tout comme les hommes, elles peuvent être parfaites : la tradition mentionne la perfection de Maryam et de Asiya, l'épouse de Pharaon[4]. » Cette idée est également illustrée par Ibn Arabî au moyen d'une comparaison entre deux types de jeûne surérogatoire, celui dit « de Maryam » et celui « de Dâwûd » (David). Ce dernier consiste à jeûner un jour, à ne pas jeûner de nouveau et ainsi de suite ; le jeûne de Maryam consiste, en revanche, à jeûner deux jours consécutifs, à cesser de jeûner un jour puis à recommencer le tout. L'explication donnée est la suivante : « Maryam — la Paix soit sur elle ! — considéra que les hommes avaient sur elle "un degré d'excellence" (Cor., *2*,228) ; elle dit alors : "peut-être ce second jour de jeûne remplacera-t-il ce degré" et il en fut ainsi. En effet, le Prophète — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — a témoigné de sa perfection comme il l'a fait pour les hommes. Elle considéra en outre que le témoignage de deux femmes était nécessaire pour valoir celui d'un homme[5] ; elle dit alors : "Si je jeûne deux jours, cela vaudra le jour de jeûne d'un homme". C'est ainsi qu'elle obtint le degré des hommes et que l'excellence de son jeûne égala celui de Dâwûd[6]. »

Qu'il soit envisagé dans une perspective principielle ou, plus spécialement, par rapport au jeûne, le Nom *Fâṭir* évoque toujours une idée de « fente » ou de « séparation » *(shaqq)*. Dans le premier cas, il désigne la « polarisation » de l'Etre considéré comme le principe immédiat de la manifestation universelle : Ibn Arabî précise expressément au

4. *Futûḥât*, chap. 69 (p. 151 de l'édition O. Yahyâ). La même explication vaut pour le verset « elle était d'entre ceux qui se tiennent (debout) soumis et silencieux *(min al-qânitîn)* (Cor., *66*, 12). Le *qunût*, qui évoque l'abstention de parole, la servitude et la prière de demande miséricordieuse, est par excellence une qualification mariale.

5. Allusion à Cor. *2*, 282.

6. *Futûḥât*, chap. 71. La parenté de Marie et de David est confirmée par la tradition islamique. Remarquons à ce propos que le terme *mihrâb* figure dans le Coran uniquement pour désigner le sanctuaire où se tient Marie (Cor., *3*,37 et 39) et celui où se tient David (Cor., *38*, 21). Il s'agit, du reste, essentiellement d'une parenté spirituelle qui se rattache aux aspects métaphysiques du califat.

sujet du « Séparateur des Cieux et de la Terre » que « l'univers entier est Ciel et Terre »[7]. Cette fente apparaît comme le premier effet de la Parole existenciatrice *Kun*[8] à laquelle, dans l'ésotérisme islamique, *sayyidnâ* Aïssâ est identifié. Le Nom divin équivalent à Maryam est lié à la fonction créatrice du Verbe : en tant que « cause » principielle, celui-ci correspond à « Sa Parole qu'Il a projetée en Marie » (Cor., *4*,171) ; en tant qu'effet de la séparation primordiale, il apparaît, au contraire, comme le « fils de Marie »[9].

A partir de ces remarques, le Cheikh al-Akbar opère un rapprochement entre « le Séparateur des Cieux et de la Terre » et « la Lumière des Cieux et de la Terre » (Cor., *24*,35). Ces deux expressions coraniques sont analogues et se rapportent à la même fonction divine ; en effet, la lumière mentionnée dans le verset est celle de la *Fiṭra*, mot de la même racine que *Fâṭir*. Michel Vâlsan a relevé que cette racine était « d'un type synthétique »[10] comportant de multiples significations : dans son texte *Tradition primordiale et Culte axial*, la *Fiṭra* est identifiée à la « Nature primordiale pure », définie dans le Coran comme « la Nature d'Allâh selon laquelle Il a naturé les hommes » (Cor., *30*,30). Notre regretté Maître envisageait aussi, par référence à la signification du Nom *Fâṭir*, le sens de « lumière séparative » conçue comme une qualification de « l'état caractéristique de la manifestation primordiale ».

Cet aspect de lumière mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'il correspond à un sens inhabituel du terme *fiṭra*, que l'on ne trouve mentionné nulle part si ce n'est dans la réponse donnée par Ibn Arabî à la question de Tirmidhî sur ce sujet. Michel Vâlsan a reproduit une partie de cette réponse dans la suite de son texte mais sans la commenter autrement que pour mettre en relief le côté « divin » de la notion de *Fiṭra*. Curieusement, mais de manière bien

7. *Questionnaire de Tirmidhî*, question 43.

8. Ibn Arabî souligne que le mot arabe *kalima*, qui désigne le Verbe ou la Parole, est tiré du mot *kalm* qui signifie « blessure » *(Futûḥât*, chap. 97).

9. Ceci correspond précisément au symbolisme de la « rupture de jeûne », dans laquelle Allâh Se révèle et Se montre « semblable à nous ». C'est là que réside la raison métaphysique pour laquelle le Coran est récité pendant les nuits du mois de Ramadan.

10. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 147.

significative pour notre étude, il justifie cet aspect lumineux en faisant référence, non pas à la réponse d'Ibn Arabî, mais bien au Prologue de l'Evangile de Saint Jean qui est cité à deux reprises : d'une part, la *Fitra* d'Allâh est identifiée à « la vie des choses dans le Verbe par lequel tout a été fait, "vie qui était la lumière des hommes" (cf. Evangile de Saint Jean, ch. 1, 3-4, lu à la façon ancienne : *Quod factum est in ipso vita erat, et vita illa erat lux hominum)* » ; d'autre part, elle est assimilée aussi à « cette vertu universelle du Verbe que l'Evangile de Saint Jean 1,9, appelle "vraie lumière qui éclaire *tout homme venant en ce monde"* ». Ce dernier aspect correspond, dans la tradition islamique, au hadîth suivant lequel : « Tout nouveau-né est né selon la *Fitra*, et ce sont ses deux parents qui le rendent par la suite "juif" ou "chrétien" ou "majûsî" (adorateur du feu). » Si, dans ce hadîth, l'Islam n'est pas nommé, c'est justement parce qu'il correspond à « la Religion de la *Fitra* » ou « de la Nature primordiale pure ». Ceci montre que les diverses significations du terme se rejoignent et se complètent en réalité.

La polarisation de l'Etre principiel évoquée par le Nom *Fâtir* n'est pas sans rappeler la fonction du couple *Purusha-Prakriti* dans l'Hindouisme. *Prakriti,* qui représente habituellement le pôle potentiel et passif, est parfois assimilée aussi à la « Nature primordiale » ; elle apparaît alors plus spécialement comme *Mûla-Prakriti*[11], c'est-à-dire comme la « racine » de toutes les manifestations. Sous cet aspect, elle correspond à la substance aristotélicienne, la « *hylê* », dont le symbolisme « végétatif » est analogue à celui du terme sanscrit *mûla* (= racine)[12]. Dans ce contexte, il est remarquable que Cheikh Abd al-Wâhid identifie expressément *Mûla-Prakriti* à la *Fitra*[13]. Ceci implique toutefois que la première notion soit envisagée comme un équivalent, non de *Prakriti*, mais de la *Shakti* suprême : *Mûla-Prakriti* est alors « le non-manifesté, conçu comme la racine du manifesté », c'est-à-dire comme étant, en réalité, « à la fois *Purusha* et *Prakriti* »[14].

11. et 13. *L'Homme et son devenir*, chap. IV.

12. Guénon a signalé à ce propos « un certain rapport avec ce que la tradition hindoue dit de la nature "asurique" du végétal, qui plonge effectivement par ses racines dans ce qui constitue le support obscur de notre monde ; la substance est en quelque sorte le pôle ténébreux de l'existence » (*Le Règne de la Quantité*, chap. II).

Cette dernière correspond plutôt, en doctrine akbarienne, à la *tabî'a*, c'est-à-dire à la « nature » entendue au sens étymologique du terme, ainsi qu'en témoigne le texte suivant : « C'est en elle que se manifeste l'existenciation cosmique *(takwîn)*, je veux dire l'existenciation de tout ce qui est autre qu'Allâh. Il s'agit d'une réalité purement conceptuelle. Ceux qui considèrent la force de son pouvoir, mais qui ignorent que cette force vient uniquement du fait que la *tabî'a* est le réceptacle de ce que Dieu *(al-Haqq)* existencie en elle, attribuent l'existenciation à la nature et oublient Dieu : "Il leur fait alors oublier leurs propres âmes" (Cor., *59*,19) en les détournant des Signes qui se trouvent en elles ; c'est le sens de Sa Parole : "Je détournerai de Mes Signes ceux qui, sans Droit *(bi-dûni Haqqin)* s'enorgueillissent sur la Terre" (Cor., *7*,146)[15]. » Ceux qui succombent à cette erreur abandonnent la contemplation métaphysique au bénéfice d'une conception purement cosmologique : ils endurent de ce fait « le châtiment du Feu »[16] qui n'est autre que la nature elle-même. La *tabî'a* apparaît ainsi, par rapport au monde, comme la « grande mère » *(al-umm al-'âliyya al-kubrâ)* tandis que l'intellect *(al-'aql)* assume la fonction active et « paternelle » correspondante. L'union de l'intellect et de la nature signifie alors que cette dernière n'a d'autre réalité que celle que lui confère l'intellect : il s'agit, comme l'indique Ibn Arabî, d'une « réalité purement conceptuelle » qui n'a de sens qu'au point de vue cosmologique. En revanche, dans la perspective métaphysique de la *wahdat al-wujûd*, le principe actif de la manifestation universelle est représenté, notamment, par les Noms divins *al-Haqq* (la Vérité) et *an-Nûr* (la Lumière). La vérité essentielle de ces Noms est indépendante d'*al-'aql* : le monde est « doué de réalité actuelle » en tant qu'il manifeste *al-Haqq* et qu'il est placé sous sa dépendance, tandis qu'il en est dépourvu lorsqu'on l'envisage comme le produit de la *tabî'a* ; il est « lumière » sous le premier rapport et « ténèbres » sous le second. La doctrine akbarienne rejoint ici

14. *L'Homme et son devenir*, chap. IV.

15. *Futûhât*, chap. 510.

16. Par référence à Cor., *3*,191.

celle qui a été exposée par Guénon dans *La Grande Triade* par référence au symbolisme du Ciel et de la Terre dans la tradition extrême-orientale.

Ceci va nous permettre de dégager d'une manière plus précise la signification métaphysique de la *Fiṭra*. La « Nature primordiale pure » n'appartient pas à l'ordre de la création ; elle n'est autre que la lumière de la connaissance divine originelle qui constitue l'essence propre de l'être particulier et le principe immédiat de sa manifestation ; elle le guide indépendamment de sa volonté individuelle ; elle l'éclaire sans le secours de l'intellect qui se borne à refléter sa clarté ; elle s'impose sans contraindre, étant identique à la substance même de l'être. Elle apparaît ainsi comme l'expression islamique du *Dharma* de l'Hindouisme, qui est la Vérité originelle s'affirmant « non seulement adéquate à toute possibilité humaine, mais même inhérente à la condition naturelle de tout être venant au monde, actuellement comme autrefois »[17].

La *Fiṭra* ainsi entendue donne lieu, dans les *Futûḥât*, à des équations riches de sens. Elle est, tout d'abord, la « face propre » *(wajh khâṣṣ)* par laquelle toute chose se distingue essentiellement des autres : l'unicité et l'incomparabilité de cette chose témoigne de sa nature divine[18]. Elle est aussi la « lumière séparative » qui opère la détermination des êtres particuliers et la séparation de leurs formes[19] ; c'est par là qu'elle est la « mère des formes » et l'équivalent de *Mûla-Prakriti*[20]. Sous son aspect principiel, la *Fiṭra* n'est autre qu'Allâh en tant qu'Il « manifeste les choses manifestées » *(ẓuhûr al-maẓâhir)*, le Séparateur faisant naître la multiplicité dans son Unité même : « Les choses dans leur apparition divine *(fî ẓuhûrihâ-l-ilâhî)* ne sont rien ! L'existence *(wujûd)* est Son Existence, les serviteurs sont Ses serviteurs : ceux-ci sont serviteurs quant à leurs entités déterminées *(a'yân)* mais ils sont Dieu *(Ḥaqq)* quant à leur existence. » C'est également la *Fiṭra* qui

17. M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 149.

18. Cf *Futûḥât*, chap. 558, à propos du Nom divin *al-Badî'*.

19. Sur ce point, ainsi que pour les références qui suivent, cf. *Questionnaire de Tirmidhî*, question 43 et le passage traduit par M. Vâlsan dans *Ibid.*, p. 155.

20. *L'Homme et son devenir*, chap. IV : « selon les *Purânas, (Mûla-Prakriti)* est identifiée avec *Mâyâ*, conçue comme "mère des formes" ».

« sépare l'essence propre *('ayn)* de la réalité actuelle *(wujûd)* », cette séparation apparaissant alors comme le fondement de la doctrine christique des « deux natures ».

Au sein de la manifestation, la *Fiṭra* est la « science innée » qu'Ibn Arabî appelle, de manière significative, *al-'ilm al-ummî,* la science « maternelle » ou « illettrée », car elle correspond au principe de la distinction et de la manifestation des Lettres archétypales constitutives du monde[21]. Cette science, qui est « de la part d'Allâh » *(ladunnî)* inspire tout être de manière directe et scelle le Pacte fondamental qui le lie à son Seigneur ; sous ce rapport, la *Fiṭra* est la lumière de cet être. En revanche, sous le rapport de sa contingence, c'est-à-dire en tant qu'il est envisagé comme « autre qu'Allâh », elle apparaît comme sa « vie » ; elle voue son existence même *(wujûd)* à la « proclamation de la transcendance divine » *(tasbîḥ)*[22] qui est le mode de louange propre à l'être vivant : le *tasbîḥ* vivifie cet être, le purifie de son illusion et de son irréalité.

Il y a lieu d'envisager ici une relation entre la *Fiṭra* et le symbolisme universel de l'eau. Selon René Guénon[23] : « L'eau est regardée par beaucoup de traditions comme le milieu originel des êtres, et la raison en est dans son symbolisme, tel que nous l'avons exposé plus haut[24], et par lequel elle représente *Mûla-Prakriti* ; dans un sens supérieur, et par transposition, c'est la Possibilité Universelle elle-même ; celui qui "naît de l'eau" devient "fils de la Vierge", donc frère adoptif du Christ et cohéritier du "Royaume de Dieu". » Cette allusion à la Mère du Christ confirme de manière inattendue le lien des aspects doctrinaux développés ici avec notre sujet. Du côté islamique, la correspondance entre la *Fiṭra* et le symbolisme de l'eau est établie au moyen du *tasbîḥ* car Allâh « a fait à partir de l'eau toute chose vivante » (Cor., *21*,30)[25] ; or, selon Ibn Arabî, toute chose est vivante car « il n'est pas de chose qui ne proclame

21. C'est aussi la science « mekkoise » car La Mekke est à la fois l'Ombilic de la Terre et la Mère des Cités.

22. Cf. le vers initial du chapitre 466 des *Futûḥât : Inna-l-wujûd 'alâ-t-tasbîḥ fiṭratu-hu.*

23. *L'Homme et son devenir*, chap. XX.

24. A la fin du chapitre V, il écrit : « Les Eaux primordiales, avant la séparation, sont la totalité des possibilités de manifestation en tant qu'elle constitue l'aspect potentiel de l'Etre universel, ce qui est proprement *Prakriti.* »

Sa transcendance[26] par Sa Louange » (Cor., *17*,44). Cette correspondance explique l'usage de l'eau dans les rites de purification qui permettent à l'être de retrouver la pureté originelle de la *Fiṭra*.

Le symbolisme « végétatif » de *Mûla-Prakriti*, mentionné précédemment, est également présent dans l'ésotérisme islamique. En effet, si le Très-Haut « a fait à partir de l'eau toute chose vivante » c'est également parce qu'Il a « donné l'eau comme nourriture *(rizqan)* à tout être vivant »[27]. Cette fonction nourricière s'opère précisément à partir du végétal[28], qui se développe grâce à sa racine avant de servir lui-même de nourriture aux animaux et aux hommes ; il y a là, en réalité, un aspect typique de la spiritualité « *aïs-sâwî* » lié, du point de vue initiatique, à l'idée d'une phase de croissance et de développement[29].

Signalons enfin que l'assimilation de la *Fiṭra* à l'inspiration « innée » et à la science « maternelle » comporte une

25. La distinction entre la *Fiṭra* (la nature originelle) et la *ṭabî'a* (la nature physique) correspond, dans les *Futûḥât*, à celle de l'eau et du feu, qui sont l'un et l'autre des symboles de la vie. Le feu est la vie « naturelle » de l'être contingent qui est « sec » (ou « coagulé ») du fait de la Saisie divine (*qabḍ*) et « chaud » dans son impuissance à lui échapper ; l'eau représente, au contraire, au sein de l'ordre naturel, la vie surnaturelle et divine. Elle assume une fonction providentielle et compensatrice sans laquelle le monde naturel se consumerait et périrait ; c'est pourquoi elle est considérée, parmi les éléments, comme le principe de la vie. Cette « bénédiction » de l'eau, qui fait contraste avec la « malédiction » apparente du feu, est liée aux considérations d'ordre cyclique que nous avons évoquées dans notre ouvrage sur Guénon à propos des « conditions de l'existence corporelle ».

26. *yusabbiḥu*, verbe dont est tiré le terme *tasbîḥ*.

27. Cf. *Futûḥât*, chap. 198, le paragraphe sur « l'existenciation des végétaux ».

28. De même, dans l'Hindouisme « d'après divers passages du *Vêda*, la nourriture (*anna*), c'est-à-dire le végétal *(oshadhi)*, procède aussi de l'eau » (*L'Homme et son devenir*, chap. IX).

29. On peut citer, pour illustrer ceci, le passage coranique où il est dit de ceux qui sont « avec l'Envoyé d'Allâh », c'est-à-dire ses Compagnons au sens ésotérique du terme, que « leur symbole dans "l'Evangile" *(al-Injîl)* est comme la semence qui fait sortir sa pousse et la rend robuste : elle grossit alors et devient droite sur sa tige, provoquant l'admiration des semeurs et le courroux des incroyants » (Cor., *48*,29). La référence faite ici à l'*Injîl* mérite de retenir l'attention car ce terme désigne, selon Jîlî, un « livre sacré » qui débute par la formule « Au Nom du Père, de la Mère et du Fils », formule qui s'explique aisément à la lumière des considérations qui ont été développées au chapitre précédent.

application qui concerne la « voie des *Afrâd* ». Rappelons que Abd al-Hâdî (Gustav Agelii) s'est référé sur ce sujet non pas, comme on le fait habituellement, à *sayyidnâ* al-Khidr, mais bien à la Vierge Marie ; il utilise en effet l'expression « initiation marienne » parce que « c'est celle que reçut la Sainte Vierge, la mère de Jésus, fils de Marie »[30]. Cette référence peut être justifiée de manière plus précise par les considérations suivantes. La *Fiṭra* apparaît non seulement au point de départ du cycle individuel humain mais aussi à son terme. A l'origine, elle se manifeste dans le « Pacte primordial » par lequel les Fils d'Adam, dès avant leur naissance en ce monde, reconnaissent spontanément la seigneurie d'Allâh qui leur demande : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » ; ils répondent alors : « Si, nous témoignons ! » (Cor., *7*,172). A la fin du cycle, c'est-à-dire au Jour de la Résurrection et du Rassemblement, cette seigneurie sera également attestée de façon unanime par tous les êtres, qu'ils soient destinés au Paradis ou à la Géhenne[31] ; cette attestation finale est expressément reliée à la *Fiṭra* par le Cheikh al-Akbar[32]. En revanche, durant le temps intermédiaire entre ces deux limites, cette reconnaissance de la seigneurie divine peut être oubliée ; d'où la nécessité des Envoyés divins qui « rappellent » au souvenir des hommes le Pacte primordial. Il peut se faire cependant, dans des cas très exceptionnels, de plus en plus rares au fur et à mesure que le cycle humain approche de sa fin, et sous réserve de certaines grâces providentielles et compensatrices, que ce souvenir ne soit pas perdu ; en d'autres termes, que l'influence des « père et mère » n'obnubile pas la conscience actuelle de la « filiation unique » qui est celle de la *Fiṭra*. Le caractère « marial » de cette filiation est clairement confirmé dans un commentaire de Qâchânî sur le verset coranique de l'Annonciation (Cor., *3*,47) : « *(Maryam) dit : Seigneur, comment aurais-je un enfant ?...* » Commentaire de Qâchânî : « l'âme s'étonna d'une grossesse et d'un enfantement sans le contact d'un homme, c'est-à-dire sans l'éducation d'un Maître et l'enseignement d'une créature humaine ; car tel est le sens véritable de sa virginité » ;

30. *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 270-272.

31. Cf. *Le Coran et la fonction d'Hermès*, le Sixième *Tawḥîd*.

32. *Futûḥât*, chap. 90 et 234.

« *...(L'Ange) répondit : c'est ainsi, Allâh crée ce qu'Il veut.* » Commentaire : « c'est-à-dire qu'Il confère l'élection à qui Il veut au moyen de la "saisie" *(jadhb)* et du dévoilement *(kashf)* initiatiques ; Il lui donne la Station du Cœur sans qu'il y ait eu ni "éducation" *(tarbiya)* ni "enseignement" *(ta'lîm)* ».

Chapitre VI

L'ESCABEAU DIVIN

Si le Nom divin *Fâṭir* évoque les idées de séparation principielle et de détermination primordiale, le terme *Kursî*, autre équivalent du nom Maryam[1], exprime, quant à lui, celles de cassure et d'une descente de la Présence divine au cœur de la manifestation individuelle. Son caractère « féminin » se marque avant tout dans la relation qui unit *al-Kursî*, c'est-à-dire l'« Escabeau » divin, au Trône du Tout-Miséricordieux *('Arsh ar-Raḥmân)*. Alors que ce dernier englobe l'ensemble des chose existenciées et symbolise en Islam l'« unicité » de l'Existence universelle, *al-Kursî* représente, de son côté, les dualités cosmiques[2]. L'émir Abd al-Qâdir le décrit comme « l'épouse du Trône »[3], car il est, dans l'ordre manifesté, le principe des complémentarismes et des oppositions. Cette relation particulière du Trône et de l'Escabeau met en relief un enseignement de la doctrine akbarienne relatif à la Miséricorde divine : représentée comme telle par le Trône d'*ar-Raḥmân*, elle se différencie au degré d'*al-Kursî* en « colère » et en « grâce ». Ceci explique que les deux Pieds divins puissent correspondre également au Paradis et à l'Enfer. Selon Ibn Arabî, le Pied « paradisiaque » est mentionné dans le verset : « Est-il étonnant pour les hommes que Nous ayons inspiré à l'un d'entre eux *(rajulin min-hum)* : que tu avertisses les hommes et annonces à ceux qui croient qu'ils auront un Pied sûr

1. K + u + R + S + I = 20 + 200 + 60 + 10 = 290.
2. A titre d'exemple : le Trône est mis en correspondance avec *al-yawm*, qui désigne le cycle d'une journée complète, et l'Escabeau avec *al-layla wa-n-nahâr*, qui exprime le complémentarisme de la nuit et du jour. Un couple particulièrement significatif est celui de la « détente » *(basṭ)* et de la « contraction » *(qabḍ)* qui équivaut en réalité à celui du *solve* et du *coagula* hermétiques. Ceci est à mettre en rapport avec le rôle de Marie dans l'hermétisme occidental.
3. *Kitâb al-Mawâqif, Mawqif* 91.

(qadama ṣidqin) auprès de leur Seigneur » (Cor., *10*,2). Le « Pied sûr » est lié à la Forme du Prophète[4] : qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! La Bénédiction et la Miséricorde qui s'y rattachent seront réservées exclusivement à ceux qui auront, en ce monde, réalisé pleinement et scrupuleusement la Norme et la Forme prophétiques, dans toute la mesure de leurs moyens. C'est pourquoi la miséricorde dont il s'agit ici est celle d'*ar-Raḥîm*, le « Très-Miséricordieux », qui, à la différence d'*ar-Raḥmân*, le « Tout-Miséricordieux », n'est pas seulement un Nom d'Allâh mais aussi un nom du Prophète. Cet enseignement doctrinal est en rapport étroit avec la salutation paradisiaque de la Sourate *Yâ Sîn : salâmun qawlan min Rabbin raḥîmin* (Cor., *36*,58), c'est-à-dire : « Paix ! Parole d'un Seigneur Très-Miséricordieux... », à laquelle fait suite *wa-mtâzû-l-yawma ayyu-hâ-l-mujrîmûna* « ... et écartez-vous aujourd'hui, ô coupables ! » : c'est là le Pied « infernal » que le Cheikh al-Akbar met en rapport avec le Nom *al-Jabbâr*, « le Contraignant universel ». Le Tout-Miséricordieux pose ce pied dans la Géhenne lorsqu'elle se plaint de ne pas être remplie et demande : « Y a-t-il davantage (sous-entendu : de damnés pour moi) ? » (Cor., *50*,30).

Le verset coranique qui mentionne le « Pied sûr » est suivi de cet autre : « Il n'y aura d'intercesseur qu'après Sa Permission » (Cor., *10*,3). L'Intercession est désignée en arabe par le terme *shafâ'a* dont la racine évoque l'idée de ce qui va par « couples » ou par « paires ». A partir de là, et par référence à l'ensemble de ce passage coranique, Ibn Arabî considère *al-Kursî* comme la première manifestation de la dualité principielle. L'aspect métaphysique correspondant réside alors dans le fait que l'Essence divine comprend parmi Ses possibilités celle de la *nisba*, c'est-à-dire le rapport purement conceptuel et illusoire par lequel le monde apparaît doué d'une réalité propre « s'ajoutant » en quelque sorte à celle du Principe, ce qui constitue la racine même de toutes les dualités et de tous les complémentarismes. La doctrine d'*al-Kursî* rejoint ici celle de la *Mashî'a* en sorte que l'Intercession prend elle-même une certaine connotation « mariale » : il s'agit en effet essentiellement d'une fonc-

4. Le terme *rajul* (« homme » au sens du latin *vir*) qui désigne le Prophète dans ce verset est un équivalent littéral de *rijl* (= pied).

tion miséricordieuse qui sera exercée, au Jour de la Résurrection, par des intermédiaires, Anges ou hommes, dont l'être est parfaitement conforme à l'Ordre principiel et à la Forme divine ; elle s'exercera en faveur de ceux chez qui cette conformité est moins parfaite et rendra possible leur entrée dans le Paradis[5]. L'intercession ainsi entendue comporte une application d'ordre cyclique : elle désigne alors, en un temps d'obscurcissement spirituel extrême, la fonction de la Forme muhammadienne représentée par *al-Kursî*, intermédiaire privilégié entre la Vérité universelle et l'humanité terrestre ; témoin à charge, mais aussi guide et intercesseur miséricordieux.

Cela dit, il nous faut nous arrêter à présent à un autre vocable coranique dont l'importance rituelle en Islam est considérable. Il s'agit du Nom divin *Allâhumma*, mentionné dans un grand nombre de « prières de demande » et de formules d'invocation. La fonction et la signification de ce Nom le relient en effet au Nom *Fâṭir* par un aspect, et à *al-Kursî* par un autre ; en outre, la forme même du vocable *Allâhumma* présente, tant par sa morphologie que par sa sonorité, un symbolisme dont le sens est fondamental pour notre étude.

Nous avons vu qu'au Nom divin *Fâṭir* se rattache la considération, au sein de l'unité ontologique, d'une multiplicité qui, dans la perspective de l'Islam, correspond à celle des Attributs divins. Selon René Guénon, *Allâhumma* synthétise la multiplicité des attributs dans l'unité de l'Essence[6] : envisagés par rapport à cette dernière, ils sont, comme elle, incompréhensibles pour l'intellect créé et leurs significations demeurent mystérieuses ; en revanche, de notre point de vue, ils revêtent des sens analogues à ceux qui nous sont familiers : le malade invoque alors le Guérisseur *(ash-Shâfî)* et l'affamé le Nourricier *(ar-Razzâq)* ; sous ce rapport, *Allâhumma* est lié à l'idée d'une « descente » divine.

5. En revanche, la Toute-Miséricorde d'*ar-Raḥmân* concerne la félicité relative obtenue à la longue par les damnés, sans qu'ils puissent pour autant sortir de la Géhenne ; selon Ibn Arabî, cette félicité résulte d'une affinité entre leur nature profonde et la Demeure infernale. La même idée explique que ceux dont la nature est faite pour le Paradis y entreront grâce à l'intervention du « plus Miséricordieux des Miséricordieux » *(arḥamu-r-râḥimîna)*, même s'ils n'ont accompli aucun bien durant leur vie terrestre ; il s'agit là, bien évidemment, d'un cas-limite.

6. *La Chaîne des mondes*, chap. LXI des *Symboles fondamentaux*.

Ce symbolisme est souligné davantage encore lorsque, suivant un enseignement du Cheikh al-Akbar, on considère le Nom *Allâhumma* comme étant composé de « Allâh » et de « *umma* », impératif du verbe *amma* « se diriger vers ». *Allâhumma* signifie ainsi « Allâh, dirige-Toi vers... ! ». La descente correspondante revêt un caractère véritablement « axial » quand Allâh est invoqué, non sous le rapport d'un attribut déterminé, mais en mode essentiel. Michel Vâlsan a indiqué[7] le lien d'une telle « descente divine » avec la lettre arabe *yâ* qui, dans les *Futûḥât*, est quelquefois envisagée comme la lettre caractéristique et le symbole d'*al-Kursî*. Ainsi décomposé, le Nom *Allâhumma* évoque en outre l'idée de « maternité » : le mot *umm*, qui signifie « mère », a en effet la même racine, la même forme littérale et — à l'exception, peu significative, du « a » final — la même vocalisation que *umma*. Ceci souligne le caractère miséricordieux de cette descente par laquelle le Très-Haut se rend accessible, tant dans l'invocation rituelle que dans certaines modalités de la réalisation métaphysique proprement dite. Le rapprochement des termes *umm* et *umma* met en relief le sens métaphysique et le symbole cosmologique de l'expression « mère des formes », une forme n'étant véritablement rien d'autre, au point de vue géométrique, qu'une « tendance en direction » ; c'est pourquoi cette notion se retrouve, d'une manière plus ou moins apparente, dans l'ensemble des aspects doctrinaux abordés dans notre étude.

A la même racine verbale se rattache également la notion de « communauté » *(umma)*, qui est fondamentale en Islam. Il est essentiel de comprendre que la communauté islamique est « dirigée » de deux façons : sur le plan sensible, elle est orientée vers la « Mère des Villes » et la Maison d'Allâh, tandis que, à un point de vue plus profond, elle est dirigée par sa « Forme propre » qui est celle du Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — en sa qualité d'Imâm. Du reste, il s'agit là d'un trait caractéristique, non seulement de toutes les communautés traditionnelles, mais aussi de la communauté humaine en tant qu'espèce, et même des communautés non-humaines auxquelles le Coran applique également le terme *umma* : « Il n'y a pas de bêtes sur la

7. *Les Hauts Grades de l'Ecossisme*, dans *Etudes Traditionnelles*, 1953, p. 266-269.

terre, ni d'oiseaux volant de leurs ailes qui ne soient des communautés *(umamun*, pluriel de *umma)* semblables à vous. » (Cor.,*6,*38.) La direction, ou « *imâma* » de chacune de ces communautés est assurée par sa « qualité » propre (dans un sens proche du sanscrit *varna*) qui fonde sa stabilité et sa conservation. Cette « qualité » peut être envisagée comme un reflet de la *Fiṭra* dans l'ordre individuel[8] ; sa fonction miséricordieuse correspond au Nom divin *al-Imâm*[9] qui assure, dans le domaine des formes, l'équilibre des natures et des qualités individuelles tout comme, d'une manière analogue, *Allâhumma* synthétise la multiplicité des attributs principiels dans l'ordre des réalités informelles et métaphysiques.

Le Nom *Allâhumma* évoque enfin, par sa sonorité, le monosyllabe sacré « Om » qui est ainsi intégré, d'une certaine façon, dans la vie rituelle de l'Islam. *Allâhumma* apparaît comme un « développement » du Nom Allâh en ce sens qu'il extériorise, au regard d'une nécessité cyclique particulière, un aspect que le Nom de Majesté comporte essentiellement en lui-même. Ceci présente une analogie, curieuse et significative, avec la place que le monosyllabe occupe dans la tradition hindoue ; Michel Vâlsan a souligné à ce sujet un point capital : « contrairement à ce que l'on pourrait penser d'après les notions générales concernant les origines pré-indiennes de la tradition hindoue, le vocable *om* n'est pas de provenance nordique et n'est pas indo-iranien. Cette donnée linguistique si fondamentale pour la symbolique ainsi que pour la technique rituelle et spirituelle de l'Hindouisme ne figure pas, en effet, dans les premiers textes védiques, ceux du Rig-Vêda avant tout, comme non plus dans ceux de la tradition mazdéenne à laquelle on reconnaît d'autre part une communauté de berceau avec l'Hindouisme avant leur constitution en traditions indépendantes »[10].

Les conséquences que l'on peut tirer de cette constatation nous paraissent fondamentales, tant pour l'histoire tra-

8. Rappelons que, selon Guénon, « la fonction d'assurer la stabilité du monde... se rapporte au côté "substantiel" de la manifestation ». Sur tout ceci, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 56-57.

9. Ce Nom figure dans la liste des Noms divins mentionnés au chapitre 558 des *Futûḥât*.

10. Pour cette citation et les suivantes, cf. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 166-170.

ditionnelle que pour la géographie sacrée. Au point de vue géographique on remarquera, à côté de l'indication selon laquelle « le vocable *om* n'est pas de provenance nordique », d'autres données traditionnelles qui suggèrent plutôt la présence d'un courant traditionnel venu du sud : notamment l'usage rituel de ce vocable chez les Araucans du Chili, dans le Sud asiatique et dans les îles du Pacifique ; le fait aussi que sa pénétration en Inde semble s'être opérée par l'intermédiaire des populations aborigènes. En même temps, Michel Vâlsan observe que « la doctrine de la *Trimurti* ne figure pas non plus dans le Rig-Vêda, et on peut penser que la relation symbolique que cette doctrine présente avec les éléments constitutifs d'*Om* la soumet à une explication historique analogue. » Or, la doctrine en question est expressément liée par Guénon au « développement des possibilités de *Prakriti* »[11] ; de même, le symbolisme littéral du monosyllabe atteste, tant par son aspect ternaire que par l'idée d'occultation et de mystère incluse dans sa lettre finale, sa relation avec le pôle « féminin » de l'Existence[12]. On voit se dégager ainsi une certaine correspondance entre ce pôle et le Sud géographique[13]. Celle du Nord avec le pôle « actif » et « paternel » est plus évidente encore, puisque les principales formes traditionnelles qui subsistent actuellement sont toutes groupées dans l'hémisphère septentrional ; certaines, comme l'Hindouisme, témoignent expressément de cette origine, tandis que d'autres ont intégré des courants traditionnels venus du nord parmi leurs composantes essentielles. Le pôle nord apparaît donc comme un symbole de lumière et de connaissance, le pôle sud comme un symbole de vie, d'occultation traditionnelle et de miséricorde[14].

---

11. *L'Homme et son devenir*, chap. VII.

12. René Guénon a relevé que le signe , présent dans l'hermétisme chrétien du moyen âge, était à la fois une figure du monosyllabe et un symbole du Christ ; son attribution ultérieure à Marie apparaît ainsi elle-même comme significative. Cf. *Le Roi du Monde*, chap. II et IV.

13. Selon René Guénon, « Le solstice d'hiver est en quelque sorte le pôle nord de l'année, et le solstice d'été son pôle sud » (Cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée,* chap. XXXV *Les Portes solsticiales*). Ce dernier correspond en outre au signe zodiacal du Cancer ; or, ce signe « est le domicile de la Lune, dont la relation avec les Eaux est bien connue, et qui, comme ces Eaux elles-mêmes, représente le principe passif et plastique de la manifestation » (*Ibid.*, chap. XIX *L'hiéroglyphe du Cancer*).

14. Ce complémentarisme « polaire » est plus ancien et plus fonda-

Les remarques de Michel Vâlsan sur l'origine du monosyllabe sacré « Om » comportent également des implications concernant l'histoire sacrée, avant tout celle de l'Hindouisme et de ses adaptations traditionnelles. Nous nous référerons sur ce sujet aux enseignements transmis par M. Emmanuelli à propos du Tantrisme[15] qui indiquent notamment que « (La) présence de la Voie tantrique dans la Tradition n'est pas récente. Il est dit qu'elle y prit place, intérieurement, dès l'époque où les *Veda* signalèrent la perte du *Soma* (ou "breuvage d'immortalité"). » Dans cette Voie, *om* est le *bîja*, c'est-à-dire la « formule monosyllabique » de *Târâ*. Or, « il semble bien que l'on puisse considérer *Târâ* comme la *Shakti* indiquant le *Sanâtana-Dharma* dans le Tantrisme, et qu'une véritable étude de cette question serait susceptible d'éclairer la nature et le motif de Sa présence dans toute l'aire Indo-Asiatique. » Ceci explique que, dans le Bouddhisme, Târâ soit considérée comme « la *Shakti* d'Avalokiteshvara, le Seigneur de la Compassion regardant vers le bas » et aussi, ce qui est particulièrement significatif, comme la « Mère des *Buddha* et *Bodhisattva* »[16] ; d'autre part, l'allusion au *Sanâtana-Dharma* renvoie au symbolisme de la « chaîne des mondes » et, par conséquent aussi, à la signification du Nom divin *Allâhumma* évoquée plus haut.

---

mental que le complémentarisme « solaire » de l'Orient et de l'Occident. Si l'on considère le même symbolisme du point de vue du « monde intermédiaire », on constate les analogies suivantes : l'Axe vertical reliant les deux pôles traverse les Cieux planétaires ; au pôle nord correspond le Ciel le plus élevé, celui de Saturne, qui régit l'Hindouisme ; au pôle sud le Ciel le plus bas, celui de la Lune, qui régit l'Islam. L'« équateur céleste » coïncide alors avec le Ciel du Soleil, qui représente le centre de l'état humain.

15. Cf. J. Emmanuelli, « *Propos sur le Tantra* ». Ce petit ouvrage reconnaît et confirme sans réserve l'autorité de Guénon, ce qui contribue à garantir sa propre orthodoxie doctrinale. Les extraits cités ici figurent p. 12-17.

16. Guénon a relevé, au chapitre IX du *Roi du Monde*, qu'« en sanscrit, le mot Târâ signifie « étoile » et désigne plus particulièrement l'étoile polaire ». Selon M. Emmanuelli, elle est « la Déesse claire » qui guide en vue du « Passage des eaux » et de la « Navigation ». De même la Vierge Marie est appelée « Etoile de la Mer » *(Stella Maris)*. Rappelons que l'organisation initiatique dont fit partie Charbonneau-Lassay avait pour nom l'« Estoile Internelle », ce qui n'est pas sans évoquer, ici encore, la fonction centrale de la Vierge dans l'hermétisme chrétien du moyen âge.

On constate donc que l'apparition du monosyllabe est liée à un processus de « descente » cyclique qui symbolise, dans le domaine temporel, la descente axiale du Commandement divin figurée par les trois lettres arabes correspondant aux *mâtrâs* d'Om : l'*alif*, le *wâw* et le *mîm*. Cette dernière lettre, qui peut être envisagée ici comme l'initiale du nom Maryam, représente à la fois le « voile servitorial » et l'occultation du *yâ* qu'elle renferme en elle[17]. Il ressort de diverses indications données par Michel Vâlsan que le « secret » ainsi occulté n'est autre que la manifestation de la Forme muhammadienne, c'est-à-dire du Verbe divin dans le domaine des actes qui est celui des dualités et des oppositions[18].

Ces dernières remarques nous ramènent au symbolisme d'*al-Kursî*. Le *yâ* caché dans le *mîm* peut être considéré comme un symbole du Mystère et du « Sacrifice » suprêmes, car il correspond, pour l'Homme Universel, au terme final de sa « réalisation descendante »[19]. Les dualités au sein desquelles le Verbe se manifeste ainsi sont figurées par les deux points souscrits du *yâ* arabe et aussi par les deux « Pieds » divins qui reposent sur l'« Escabeau ». Le Commandement seigneurial se « brise » alors[20] : selon Ibn Arabî, il se partage en « notification » *(khabar)* et en « règle de conduite » *(ḥukm)* tandis qu'il apparaît, dans le domaine des actes, sous les aspects opposés de l'« ordre » et de la

17. En effet, le nom de la lettre *mîm* se décompose en *mîm* + *yâ* + *mîm* ; ces trois lettres sont présentes dans le nom Maryam.

18. Cf. *Remarques complémentaires sur Om et le symbolisme polaire*, dans *Etudes Traditionnelles*, 1975, p. 110-111, ainsi que *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 282-283.

19. C'est pourquoi *yâ* apparaît, en doctrine akbarienne, comme un équivalent du Nom *Huwa*, qui désigne le « Soi Suprême » ; les deux vocables ont d'ailleurs le même nombre puisque *yâ* se décompose en *yâ* + *alif* dont la somme est (10 + 1) = 11. L'expression *yâ Huwa* peut prendre soit un sens d'invocation et d'interpellation : *ô Huwa* !, soit un sens d'identification : *yâ* = *Huwa*. Michel Vâlsan faisait observer une certaine équivalence sonore entre cette expression et la vocalisation « Jéhovah » du Tétragramme YHVH, qui est le « Nom ineffable » du Judaïsme. La formule islamique est d'autant plus significative que son nombre total, qui est 22, est aussi celui des lettres de l'alphabet hébraïque.

20. L'idée de « brisure » se rattache à une racine composée des mêmes éléments constitutifs que celle dont est tirée *Kursî*. La vocalisation en « i » se dit *kasra* et le *yâ* est la lettre de prolongation correspondante. De nombreuses *ishârât* sont basées sur ce rapprochement.

« défense ». Ceci explique qu'*al-Kursî* soit également mis en correspondance, au point de vue des fonctions traditionnelles, avec le *Maqâm* de la *Risâla bashariyya*, c'est-à-dire avec la Station permanente d'où procèdent les Envoyés d'Allâh et où réside, au Cœur de notre monde, le principe immédiat des « Missions divines » adressées aux hommes.

CHAPITRE VII

LES ENVOYÉS D'ALLÂH

Le terme *rusul*, autre équivalent du nom Maryam[1], est, lui aussi, coranique ; il présente sur le plan doctrinal un rapport étroit avec *al-Kursî. Rusul* est le pluriel de *rasûl*, qui désigne la fonction d'Envoyé ou, de façon plus générale, de « missionné » divin. Selon Ibn Arabî, la *risâla* au sens technique, c'est-à-dire en tant qu'elle fait référence plus spécialement à la Mission révélatrice des Envoyés d'Allâh, est un état passager *(ḥâl)*, non une Station permanente *(maqâm)* : « Elle consiste en réalité dans la transmission d'une parole, par quelqu'un qui parle à quelqu'un d'autre qui entend... plus rien n'en subsiste une fois la transmission accomplie ; c'est d'ailleurs pour cela qu'elle se renouvelle[2]. » La science correspondante est symbolisée par le lait en vertu d'une similitude verbale : *risl*, qui est un des mots utilisés en arabe pour désigner le lait, ne diffère de *rusul* que par sa vocalisation. Cette équivalence, et l'*ishâra* qu'elle comporte, sont liées à la fonction maternelle de la Vierge ; son symbolisme permet de comprendre pourquoi les « fleuves de lait » mentionnés au verset 15 de la Sourate Muhammad sont traditionnellement considérés comme une désignation de la Science des Lois révélées *('ilm ash-sharâ'i')*[3]. Qâchânî, dans le commentaire de ce verset, ajoute que ces fleuves se rapportent plus spécialement « à la Sagesse ou Voie des œuvres, qui correspond au lait que l'on donne aux petits enfants ». L'allusion faite ici aux œuvres, et par conséquent au domaine des actes, renvoie de manière directe à l'aspect principiel représenté par *al-Kursî*. A partir de là, on comprend sans peine que, selon

1. R + u + S + u + L = 200 + 60 + 30 = 290.
2. *Futûḥât*, chap. 158.
3. Cf. la note de Michel Vâlsan publiée au chapitre IV des *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* ; voir aussi *Etudes Traditionnelles*, 1963, p. 77, note 3.

l'enseignement d'Ibn Arabî, « la *risâla* a également une Station permanente auprès d'Allâh *('inda-Llâhi)*[4], d'où Allâh suscite les Envoyés divins *(rusul)*... et qui est située auprès de l'Escabeau *('inda-l-Kursî)*... car c'est de l'Escabeau que procède le partage du Verbe divin en notification et en règle de conduite, en ordre et en défense[5]. »

Dans cette perspective, *al-Kursî* coïncide avec le centre de l'état individuel humain. Dans la hiérarchie des états de l'être, il en représente la limite suprême, qui est aussi le point de contact avec les états supérieurs ou paradisiaques[6]. Ibn Arabî se réfère à cet aspect en ces termes : « La Prophétie légiférante, bien qu'elle procède d'*al-Kursî* (en mode descendant), ne dépasse pas, lorsqu'elle retourne (en mode ascendant, par l'activité qu'elle produit), le Lotus de la Limite[7] ; la *risâla* révèle (ou "fait descendre") des significations (doctrinales) et retourne vers le Lotus de la Limite en mode de formes *(suwar)* engendrées par le serviteur » ; la réalité spirituelle et informelle dont ces actes rituels sont le véhicule s'élève, quant à elle, jusqu'au Trône divin. La fonction d'*al-Kursî* s'apparente ici à celle de la *Janua Coeli*, que la liturgie catholique confère à la Vierge dans ses litanies, ce qui fait apparaître une correspondance précise entre les deux « Pieds divins » de la tradition islamique et la distinction du *dêva-yâna* et du *pitri-yâna* que l'on trouve dans l'Hindouisme[8]. Cette fonction relève du Centre Suprême de notre monde, siège de la Tradition primordiale. Du point

4. Cette expression n'est pas fortuite et renferme une allusion mariale ; cf. Cor., *3*,37 : « (Zacharie) dit : "O Marie, d'où te vient ceci ?" Elle répondit : "Cela me vient d'auprès d'Allâh" *(huwa min 'indi-Llâhi).* » Rappelons qu'Ibn Arabî donne parfois au nom de Zacharie le sens de *dhikr yâ*, « mention » ou « invocation » du *yâ* ; cf. *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, p. 155. Dans le commentaire de l'*Archéomètre* publié dans *La Gnose*, il est dit que le *Ya* sanscrit représente « la Puissance spirituelle féminine » et qu'il correspond à la « Sagesse divine » et à la « Reine du Ciel des anciens Patriarches ».

5. *Futûḥât, ibid.*

6. Le caractère informel de ces états est exprimé par la doctrine du *sûq al-janna*, le « marché du Paradis » où se trouvent les formes que les Elus peuvent emprunter ou « troquer » selon leurs désirs.

7. *Sidratu-l-muntahâ* ; cf. Cor., *53*,14.

8. Cf.la note sur Janus et la sphère de la lune dans *L'Homme et son devenir*, chap. XXI ; l'allusion faite par Guénon à la racine verbale *i* est tout à fait remarquable dans ce contexte.

de vue cosmologique, elle se situe à la limite extrême des sept Cieux planétaires qui représentent, dans l'ésotérisme islamique, le domaine de la manifestation subtile. C'est là que se trouve la Maison Visitée, prototype céleste de la Kaaba mekkoise et centre de l'état humain intégral, de même que cette dernière est le centre de sa modalité corporelle et sensible. C'est là que coule aussi le « fleuve de vie » *(nahr al-ḥayât)* où l'Ange Gabriel se baigne chaque jour, car il est l'Esprit vivificateur ; il a en outre pour fonction d'être « l'enseignant des Envoyés » que le Très-Haut choisit parmi les hommes et qu'Il leur destine ; les Envoyés divins sont « devant lui comme des élèves »[9]. Sous ce rapport, Gabriel est appelé *ar-Rûḥ al-Amîn*, « l'Esprit fidèle » ; le qualificatif *amîn* évoque l'idée d'un « gardien du secret », de sorte que la fonction de l'Ange s'apparente à celle, proprement sacerdotale, que l'Hindouisme désigne comme la « garde du *Dharma* »[10]. De même que pour la question de la filiation du Christ, on note ici une correspondance étroite entre cette fonction et le rôle spécifique du Saint-Esprit dans la tradition chrétienne, où il est non seulement décrit comme « Seigneur et vivificateur » *(dominum et vivificantem)* mais aussi comme Celui « qui a parlé par les Prophètes » *(qui locutus est per prophetas)* : c'est par là que la réalité et la fonction initiatique du Centre Suprême se reflètent à l'intérieur même du dogme catholique.

En tant que principe permanent de la prophétie légiférante, *al-Kursî* demeure inaffecté par les modifications des statuts traditionnels qui procèdent de lui et se manifestent en mode successif au cours du cycle humain. Comme tel, il correspond à l'aspect virginal de Maryam ; en revanche, sa fonction d'inspiration, d'adaptation et de renouvellement des formes et des statuts traditionnels se relie, de toute évidence, à l'aspect maternel. Le miracle et le mystère de Marie Vierge et Mère, tels qu'ils sont spécialement soulignés dans le Christianisme, mais tels aussi qu'ils sont rapportés dans

9. *Futûḥât*, chap. 156.

10. Cette fonction sacerdotale est symbolisée par la lettre *wâw* alors que la fonction « royale » correspondante, qui est celle d'*al-Kursî*, est représentée par le *yâ*. Le complémentarisme de ces fonctions se définit par rapport à la théophanie polaire de l'*alif*. L'*alif* et les deux lettres « faibles » *wâw* et *yâ* représentent ainsi, dans l'ésotérisme islamique, les « trois fonctions suprêmes ».

le Coran et la tradition islamique, apparaissent dans ce contexte comme la manifestation sensible d'une réalité principielle d'ordre universel, que les données ésotériques en provenance du *Taṣawwuf* permettent de définir de manière précise, et que l'Islam, par le caractère totalisant et récapitulatif de sa *risâla*, manifeste dans sa forme même de manière parfaite et définitive.

La manifestation en Marie de l'universalité de la fonction prophétique est reconnue par le Christianisme, quoique dans une perspective un peu différente. Outre le titre de « Reine des Prophètes » figurant dans les litanies de la Vierge, on peut citer, à titre d'exemple, ce passage d'un auteur du Haut moyen âge, Rupert de Deutz, qui évoque cette manifestation de manière assez directe, compte tenu toutefois des limitations inhérentes au langage théologique : « ... tous les saints prophètes, Moïse le premier, se sont approchés, n'en doutons pas, de cette prophétesse ! Tous sans exception sont venus à elle, car toutes les grâces partielles, les prophéties particulières de tous et de chacun se sont réunies dans cette prophétesse... Car cette Bienheureuse Vierge ne reçut pas, comme chacun d'eux, une grâce particulière du Verbe, mais quand survint l'Esprit-Saint, elle reçut de lui toute la substance du Verbe de Dieu et fut faite prophétesse à un titre unique... »[11].

Le *Livre d'enseignement par les formules indicatives* contient une *ishâra* qui mentionne le terme *rusul* ; elle s'énonce de la façon suivante : *rusul Allâh, Allâh,* c'est-à-dire « les Envoyés d'Allâh sont Allâh ». D'origine coranique, elle se trouve à l'intérieur du seul verset (Cor., *6*,124) où le Nom Allâh est répété deux fois de suite ; il existe même une invocation spéciale relative à la lecture rituelle de ce passage. Cette formule peut être considérée à un double titre comme une expression « mariale » de l'Identité Suprême : en tant qu'indication subtile et en tant qu'elle contient le mot *rusul*. Elle comporte des applications multiples selon le sens que l'on donne au terme *risâla*. Celui-ci s'applique tout d'abord

11. Rupert de Deutz, *Les œuvres du Saint-Esprit*, livre I, chap. 9 ; cf. aussi livre II, chap. 24 où le caractère éminent et synthétique de la Prophétie en Marie est mis en rapport avec la Sagesse « substantielle » et primordiale. Par ailleurs, le Cheikh al-Akbar confirme, au chapitre 324 des *Futûḥât*, que des femmes peuvent avoir accès à la science et à la perfection intérieures qui sont celles de la Prophétie non-légiférante.

aux Envoyés au sens strict, qui ont pour mission de communiquer la Parole divine d'une manière qui entraîne, pour ceux à qui elle est destinée, l'obligation de l'accepter et de se conformer à ses exigences.

La *risâla* peut cependant faire l'objet d'une transposition ésotérique qui l'identifie à la fonction du Législateur primordial et universel dont les représentants, comme Guénon l'a précisé à propos du *Manu* de l'Hindouisme[12], sont alors eux-mêmes ceux qui énoncent et formulent la Loi *(Dharma)*. Ibn Arabî écrit par exemple, par référence au symbolisme du « Temple » primordial qui est la Maison d'Allâh véritable : « La Maison *(Bayt)* n'est-elle pas la Tradition *(Dîn)* ? Ses Angles ne sont-ils pas la *risâla*, la Prophétie *(nubuwwa)*, la Sainteté *(walâya)* et la Foi *(îmân)* ? La *risâla* n'est-elle pas l'Angle qui rassemble et résume la Maison et Ses Angles[13] ? N'est-elle pas la fin suprême de notre condition (humaine) de sorte qu'il y a toujours en son sein un Envoyé d'entre les Envoyés d'Allâh *(rasûlun min rusul Allâhi)*, et que ne cesse d'être présente en elle la Loi *(shar')* qui est la "Religion d'Allâh" *(Dîn Allâhi)* ? Cet Envoyé n'est-il pas le Pôle dont on parle par allusion, que Dieu regarde (de Son regard providentiel) et par lequel Il maintient la permanence de l'espèce humaine en ce monde, même si tous (les hommes) étaient incroyants... »[14] ?

La *risâla* comporte enfin un sens suprême : « La réalité actuelle *(wujûd)* tout entière est "les Paroles d'Allâh" *(kalimât Allâhi)*. Les événements qui surviennent sont des Envoyés *(rusul)* de la part d'Allâh... tout ce qui t'interpelle est un Envoyé venant d'Allâh... le monde tout entier est, pour le Connaissant, un messager qu'Allâh lui envoie. Cet Envoyé et son message — je veux dire le monde — sont pour le Connaissant une miséricorde, car les Envoyés ne reçoivent leur mission qu'en vertu de la Miséricorde[15]. » L'*ishâra* coranique *rusul Allâh, Allâh* apparaît ici comme une désignation allusive de la *waḥdat al-wujûd* ; quant à

12. *Le Roi du Monde*, chap. II.
13. A cet Angle correspond, dans le monde corporel, celui de la Pierre Noire.
14. *Futûḥât*, chap. 73, partie initiale.
15. *Ibid.*, chap. 519. Il y a ici une référence évidente au verset « Nous t'avons envoyé uniquement comme une miséricorde pour les mondes » (Cor., *21*,107).

l'expression *kalimât Allâhi*, dont la signification est assimilée à celle du terme *rusul*, elle désigne plutôt les diverses modalités de l'Homme Universel auxquelles correspondent les manifestations successives, en ce monde, de l'unique Verbe divin. Cette signification du terme *kalima* est reprise dans les différentes parties des *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, ouvrage où Maryam ne fait l'objet d'aucun chapitre particulier car elle est la substance même et la « vérité cachée » de l'ensemble.

La doctrine coranique des *rusul* est énoncée dans des versets d'apparence contradictoire. Il est dit, d'un côté : « L'Envoyé *(ar-Rasûl)* a cru dans ce qui lui a été révélé de la part de son Seigneur ; et les croyants de même : tous ont cru en Allâh, en Ses Anges, en Ses Livres et en Ses Envoyés *(rusuli-Hi)*. Nous ne faisons de discrimination entre aucun de Ses Envoyés » (Cor., *2*,285) ; et de l'autre : « Ces Envoyés *(rusul)*, Nous en avons élevé certains au-dessus des autres » (Cor., *2*,253) ; ou encore : « ... mais Allâh choisit, d'entre Ses Envoyés, qui Il veut » (Cor., *3*,179). Le premier verset souligne l'unité essentielle du Verbe d'Allâh dans ses diverses manifestations ; les seconds mettent en relief leurs différences et leurs excellences relatives d'une manière qui est rapportée expressément à la *Mashî'a* divine, c'est-à-dire au principe de différenciation et de multiplicité représenté par Maryam. Ibn Arabî précise occasionnellement, pour concilier le sens de ces versets, que « le Très-Haut peut établir de telles préférences entre Ses serviteurs, selon Sa Volonté ; ce privilège ne nous appartient pas [16] ». D'autre part, l'identification des Envoyés aux Paroles d'Allâh établit le caractère christique de la doctrine coranique des *rusul*, comme en témoigne cet autre extrait des *Futûḥât* : « (Dieu) a dit au sujet de Aïssâ — sur lui la Paix ! — qu'Il était "Son Verbe projeté en Marie" (Cor., *4*,171) ; et Il a dit d'elle qu'elle "avait ajouté foi aux Paroles de son Seigneur" (Cor., *66*,12) : ce n'était pourtant que Aïssâ dont Il a fait "des paroles" pour elle, car il est multiple du point de vue de sa constitution extérieure et intérieure... Aïssâ est l'Esprit d'Allâh aussi bien en lui-même que dans l'unité de sa multiplicité [17]. »

16. *Ibid.*, chap. 502.

17. *Ibid.*, chap. 360. Le Verbe unique dont procèdent les Paroles divines est symbolisé par l'*alif* principiel. Les esprits des différents Prophètes sont représentés, dans cette perspective, par les autres lettres de l'alphabet arabe, au nombre de vingt-sept. Chaque lettre est, en réalité, une forme particulière de l'*alif* qui, dans son essence, les contient toutes.

L'affirmation de l'excellence de certains Envoyés et Prophètes par rapport à d'autres comporte une application à l'Islam. Dans les *Futûḥât*, le « plus grand des Maîtres » insiste à de nombreuses reprises sur la perfection de la forme islamique et sur ses privilèges traditionnels au point de vue du Droit divin. Pourtant, son enseignement sur cette question est souvent mal compris et jugé contradictoire avec la doctrine de l'unité du Verbe telle qu'elle vient d'être rappelée. Cette incompréhension se manifeste dans la curieuse difficulté éprouvée aujourd'hui par certains de ceux qui s'intéressent à l'œuvre d'Ibn Arabî et sont incapables de faire la synthèse entre l'affirmation de l'excellence islamique exprimée dans les *Futûḥât* et la doctrine universelle des « Sagesses » et des « Paroles » divines qui est celle des *Fuṣûṣ*. La différence de perspective symbolisée par ces deux ouvrages ainsi que la fonction particulière des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* dans l'œuvre du Cheikh al-Akbar les conduit à une position extrême consistant à établir entre eux une séparation radicale. La plus extraordinaire est que les conséquences qu'ils tirent de cette discrimination sont radicalement opposées : les uns mettent en cause l'authenticité des *Fuṣûṣ*, les autres l'autorité des *Futûḥât* ; les premiers, soucieux de défendre l'orthodoxie d'Ibn Arabî contre les attaques des représentants de l'exotérisme, ont peine à intégrer dans son enseignement les « Sagesses » des Prophètes antérieurs à l'Islam [18] ; les seconds, au nom d'une conception unilatérale de l'ésotérisme et de la transcendance, refusent de reconnaître un lien particulier quelconque entre la doctrine exposée dans les *Fuṣûṣ* et la révélation islamique au sens strict, ce qui aboutirait, selon eux, à limiter et à conditionner la Vérité et la Sagesse universelles [19]. Nous ferons, à propos

18. Telle est apparemment la position que le Cheikh Mahmûd Ghurâb, de Damas, a adoptée dans son commentaire des *Fuṣûṣ*.

19. Cette position est celle de la *Ibn Arabî Society*, dont le siège est à Oxford. En dépit d'un dévouement apparent à l'œuvre du Cheikh et des cautions universitaires dont elle dispose, il s'agit en réalité d'un organisme fort suspect. Cette Société est en effet une simple annexe de la *Beshara*, organisation qui déclare se consacrer à l'*Intensive Esoteric Education (sic)* ; son caractère pseudo-initiatique est, par là-même, tout à fait évident : la doctrine traditionnelle exposée dans les *Fuṣûṣ* est ici séparée de l'Islam et détournée au profit des « idéaux » plus que fantaisistes qui sont ceux de la *Beshara*.

de cette antinomie apparente, quelques remarques qui ont ici leur intérêt.

Nous relèverons tout d'abord la phrase finale du prologue des *Fuṣûṣ*, souvent négligée en dépit de son importance. Ibn Arabî y déclare : « J'espère, de la part d'Allâh, que je serai de ceux qui font l'objet du Soutien divin, qui sont soutenus et soutiennent (les autres) ; de ceux qui auront été liés par la Loi muhammadienne très pure, auront été soumis à la restriction et qui y auront soumis (les autres) ; qu'Il nous rassemblera (au Jour de la Résurrection) dans son groupe (*zumrati-hi* : il s'agit du groupe de ceux qui sont attachés spécialement au Prophète) comme Il nous a fait faire partie (en ce monde) de sa communauté *(ummati-hi)* ». La mention du « groupe particulier » de ceux qui seront avec le Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — au Jour de la Résurrection peut se comprendre, d'un point de vue initiatique, en tant qu'elle s'applique aux « réalisés muhammadiens »[20] ; cependant, l'insistance mise sur les notions de « Loi » et de « restriction » invalide sans aucun doute toute interprétation unilatérale et antitraditionnelle des *Fuṣûṣ* : même si les Lois sacrées peuvent être abrogées ou modifiées d'une communauté à l'autre, chacune demeure souveraine pour les hommes auxquels elle est destinée, tout au moins tant que la forme traditionnelle qui leur correspond demeure vivifiée, extérieurement, par la Foi et l'adhésion commune à la Volonté divine et, intérieurement, par la présence d'une élite initiatique en son sein.

Nous ferons observer ensuite que le Prophète de l'Islam intervient dans les *Fuṣûṣ* de deux manières bien distinctes : d'une part, c'est lui qui transmet directement l'ouvrage au Sceau des Saints qui se présente alors comme un simple interprète dont l'aspiration se résume à « faire connaître ce livre tel que l'a défini l'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — sans rien ajouter ni retrancher » ; mais, d'autre part, c'est lui aussi qui fait l'objet du dernier chapitre de l'ouvrage intitulé *« Une Sagesse de la Singularité dans un Verbe muhammadien »*. Ce Verbe est décrit dans une perspective liée, d'une façon très caractéristique, au pôle substantiel ; il marque le terme

20. Sur cette notion, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. XX.

d'une « descente », ce qu'indique notamment le hadîth qui sert ici de support au commentaire akbarien : « Trois choses de votre monde m'ont été rendues dignes d'amour : les femmes, le parfum et la prière qui est la fraîcheur de mes yeux[21] » : c'est là un « voile » qui occulte la réalité principielle du Verbe. En revanche, celui-ci se révèle de manière directe en tant qu'inspirateur des *Fuṣûṣ* : l'Envoyé d'Allâh — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — se manifeste alors en sa qualité de Prophète et d'Esprit Universels. Il faut bien voir cependant qu'il s'agit là de deux modalités typiques, incluses, l'une comme l'autre, dans la révélation muhammadienne où elles se complètent sans s'exclure.

Nous signalerons enfin que la notion de Communauté muhammadienne comporte, elle-même, en doctrine akbarienne, une signification ésotérique qui l'identifie à l'ensemble de l'humanité terrestre, dans l'espace comme dans le temps : « Il n'y a pas de communauté qui ne soit soumise à une Loi sacrée venant d'Allâh, et nous avons établi qu'il s'agissait (dans tous les cas) de la Loi de Muhammad — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — du point de vue de Son Nom l'"Intérieur"[22] : il était en effet prophète alors qu'Adam était entre la glaise et l'eau... Sa *risâla* est universelle et s'étend à l'ensemble des hommes ; comme l'a dit le Très-Haut : "Nous t'avons envoyé à l'ensemble des hommes" (Cor., *34*,28). Cette mention des hommes n'implique nullement que chacun d'eux l'ait vu en personne : les hommes sont sa Communauté — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — depuis Adam jusqu'au Jour de la Résurrection... Allâh n'a pas dit : "Nous t'avons envoyé à cette communauté particulière", ni "spécialement aux gens de ce temps jusqu'au Jour de la Résurrection" ; non, Il a mentionné l'ensemble des hommes ; l'extension du terme "homme" *(nâs)*[23] va depuis Adam jusqu'au Jour de la Résurrection[24]. »

21. Nous avons montré, au chapitre XVIII de notre ouvrage sur le Pèlerinage, le rapport de ce hadîth avec le « retour à La Mekke » qui, dans les rites du *ḥajj*, apparaît comme le terme d'un processus symbolique de réalisation descendante. Donner ce sens au rite du *sa'y* envisagé par rapport au *ṭawâf* constitue une erreur d'interprétation pure et simple.

22. Ce Nom divin est appliqué ici à l'Homme Universel.

23. Sur la signification « polaire » de ce terme, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 298-299.

Si la Loi muhammadienne possède une juridiction universelle, c'est parce qu'elle énonce la Loi fondamentale de l'ensemble du cycle humain ; elle est, et ne peut être aujourd'hui, que la Loi de l'Islam, support formel providentiellement disposé en vue de l'intégration finale de l'ensemble des vérités révélées. La Communauté muhammadienne est une, dans le temps comme dans l'espace, depuis les origines de l'humanité terrestre et jusqu'aux confins de la terre. Maryam apparaît alors comme le « signe universel » suscité pour opérer la réconciliation divine du monde : « Et celle qui a gardé sa virginité : Nous avons insufflé en elle de Notre Esprit et Nous avons fait d'elle et de son fils un signe pour les mondes. En vérité, celle-ci, votre communauté, est une communauté unique et Je suis votre Seigneur : adorez-Moi donc ! » (Cor., *21*,91) ; « Et Nous avons fait du fils de Marie et de sa mère un signe. Nous les avons abrités sur une élévation qui possède un point (d'eau) immobile et une source. O vous les Envoyés *(ar-rusul)*, mangez d'entre les excellentes nourritures et œuvrez dans le bien ; Je sais bien ce que vous faites. En vérité celle-ci, votre communauté, est une communauté unique et Je suis votre Seigneur : adorez-Moi donc ! » (Cor., *23*, 50-52). Ces deux passages contiennent la même *ishâra*[25] et permettent d'identifier Marie à l'unique Communauté muhammadienne qui n'est autre que l'humanité totale unie, par la disposition de sa nature divine, à l'Esprit universel[26].

24. *Futûḥât*, la dernière question du *Questionnaire de Tirmidhî*.

25. *Hâdhi-hi*, démonstratif de genre féminin, peut désigner aussi bien ce qui précède (Maryam) que ce qui suit *(ummatu-kum)*. Cette *ishâra* est renforcée dans le second passage par la présence du terme *rusul*. Le terme *minhâjan* de Cor., *5*,48, dont nous avons vu qu'il était lu par voie d'*ishâra min-hâ jâ* a une signification identique.

26. Ces deux versets comportent une application cyclique. La communauté adamique originelle était, elle aussi, une « communauté unique » (cf. Cor., *2*,213). Telle sera la communauté muhammadienne dans sa forme finale, que l'on peut qualifier de « mariale » parce qu'elle correspond au pôle substantiel du cycle humain. En revanche, dans sa phase actuelle de coexistence avec les autres communautés traditionnelles, la *umma* islamique revêt un caractère axial indiqué dans cet autre verset : « Et de cette manière, Nous vous avons établis comme une communauté médiane afin que vous soyez témoins contre les hommes et que l'Envoyé soit témoin contre vous » (Cor., *2*,143), et aussi dans le verset précédent : « A Allâh appartiennent l'Orient et l'Occident : Il guide qui Il veut sur une Voie droite » (Cor., *2*,142). Alors que la « communauté

unique » fait référence à la fonction « sacerdotale » du Principe (évoquée par la présence des termes *et Je suis votre Seigneur* dans les versets Cor., *21*,91 et *23*,50-52), la communauté « médiane » met en œuvre un pouvoir proprement royal : « Vous êtes la meilleure des communautés existenciée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable et vous interdisez ce qui est répréhensible » (Cor., *3*,110).

CHAPITRE VIII

LA PUISSANCE DU TIGRE

Le dernier terme équivalent au nom de Marie que nous étudierons ne fait pas vraiment partie de la tradition islamique puisqu'il n'est présent ni dans le Coran ni dans le hadîth. Il s'agit de *nimr*[1], au sujet duquel Guénon précise qu'il « est proprement l'"animal tacheté" nom commun au tigre, à la panthère et au léopard ». Le pluriel *numûr* figure cependant dans une tradition prophétique défendant de « chevaucher les tigres » qui est habituellement interprétée comme une interdiction de chevaucher sa monture assis sur une peau de tigre ; le sens littéral comporte cependant une application initiatique qui mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'elle rejoint un aspect fondamental du symbolisme du tigre, également présent dans d'autres traditions.

Le terme *nimr* se reflète, comme l'a également indiqué Guénon, dans le nom de Nemrod, fondateur légendaire de Ninive et de l'empire assyrien. Le prophète qui représente à son égard « la caste sacerdotale chaldéenne »[2] est Abraham. Toutefois, la fonction traditionnelle figurée par ce prophète ne concerne pas uniquement un peuple ou un courant déterminé, mais se rapporte à une adaptation de la Doctrine immuable dont les effets s'appliquent à l'ensemble de l'humanité traditionnelle en un temps dominé par l'esprit de la caste royale : c'est pourquoi le Coran désigne Abraham comme « imâm pour les hommes » (Cor., *2*,124) et non seulement pour une communauté ou un peuple particulier. Les voies spirituelles et les formes sacrées sont déterminées alors en fonction d'une influence accrue du « pôle substantiel » de l'existence, ce qui explique, à divers degrés, le rôle prépondérant que joue alors le principe féminin de

---

1. N + i + M + R = 50 + 40 + 200 = 290.
2. Cf. le texte de Guénon sur Seth ainsi que *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p.80, 81 et 87.

la Divinité, et permet déjà de justifier la relation du « tigre » à la Vierge Marie, qui demande cependant à être précisée.

Dans le cas d'Abraham, cette présence « féminine » marque plusieurs aspects de sa fonction comme la constitution des traditions de type religieux où les éléments d'ordre formel (dogme, morale, culte) occupent une grande place ; du reste, elles reconnaissent dans le Patriarche leur origine commune. Mentionnons également le terme *imâm*, de la même racine que *umm* et *umma* : l'imâm indique la direction de la prière et « oriente » en quelque sorte la communauté des croyants. La fonction « maternelle » évoquée par ce terme est confirmée par une particularité du symbolisme de la Kaaba ; en effet, Abraham, tout comme l'Ange Mikâ'îl dont il est alors le représentant terrestre, est préposé plus spécialement à la « pourvoyance des nourritures » ; selon Ibn Arabî, cette attribution est en correspondance avec l'angle « irakien » de l'édifice. Enfin et surtout, nous rappellerons le rôle déterminant joué par la *Sakîna* dans la reconstruction du Temple mekkois opérée par Abraham et Ismaël. La *Sakîna* est un équivalent sémitique de la *Shakti* hindoue et Guénon a indiqué expressément sa relation avec la Vierge[3] ; elle est non seulement la manifestation en ce monde de la Paix divine[4], mais aussi, selon Michel Vâlsan, la force qui impose la Paix. C'est pourquoi le Coran la mentionne toujours, de manière plus ou moins explicite, avec les « Armées célestes » ; par exemple : « C'est Lui qui fait descendre la *Sakîna* dans le cœur des croyants, pour qu'ils croissent en Foi grâce à leur Foi, et c'est à Allâh qu'appartiennent les Armées des Cieux et de la Terre » (Cor., *48*,4)[5]. Par référence à la tradition judaïque, la *Sakîna* est en relation avec le *Tâbût*, l'Arche d'Alliance qui « revient » vers les Enfants d'Israël à l'époque de Samuel et de Saül ; sa présence accompagne, cette fois, une réforme traditionnelle marquée par la fondation de la Royauté et la réapparition de la « fonction guerrière en Israël »[6]. L'Arche reçoit dans la Bible le nom d'« Arche de Jéhovah des Armées » ; cette appellation évoque le titre de « Prince

3. Cf. *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*.
4. Cf. *Le Roi du Monde*, chap. III.
5. Ceci explique la manifestation de la *Sakîna* à la bataille de Badr.
6. Sur tout ceci, cf. Michel Vâlsan, *Le Coffre d'Héraclius et la Tradition du « Tâbût » adamique*, dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*.

de la Milice céleste » que porte l'Archange Saint Michel dans le Catholicisme, ce qui nous ramène à la relation établie, par la tradition islamique, entre Mikâ'îl et Abraham.

L'universalité de la fonction du Patriarche à une époque cyclique caractérisée par la prédominance de la caste guerrière comporte elle-même divers aspects. Tout d'abord, il représente, au-delà des modifications et des limitations d'ordre formel, la permanence de la Religion pure et du Culte axial qui est, précisément, celui de la *Fiṭra* ; d'où aussi son rôle particulier, dans les Limbes, de protecteur des enfants morts en bas âge et demeurés, de ce fait, dans leur pure nature originelle. Ceci coïncide avec l'intégration en Islam des aspects doctrinaux correspondant typologiquement à l'Hindouisme. Michel Vâlsan a mentionné à ce propos un passage fort remarquable de l'*Archéomètre* où Saint-Yves d'Alveydre précise qu'« Abraham est, comme Brahmâ, le Patriarche des Limbes et du Nirvana... Les Brahmes disent : s'éteindre en Brahmâ, comme les Hébreux disent : s'endormir dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire retourner dans les Limbes[7]. » Rappelons également qu'Abraham, en tant que manifestation particulière du Verbe universel, est appelé en Islam *Khalîl Allâh*, l'« Ami intime » d'Allâh ; à ce titre, il s'identifie à la source même de la réadaptation opérée sous son égide[8] ; en même temps, il est à l'origine aussi bien de la doctrine initiatique de l'Amour — dont le degré le plus parfait est l'« union intime », figure de l'Identité Suprême — que de celle des « deux natures » du Christ ; ceci montre comment le courant proprement « marial » représenté par David et Jésus se rattache lui-même au Patriarche de manière directe[9].

Face aux prétentions illégitimes de la caste guerrière, la fonction d'Abraham apparaît plus spécialement comme « sacerdotale » ; dans la reconstruction de la Kaaba, elle s'identifie à celle de l'Architecte divin. C'est ici qu'intervient la puissance, à la fois protectrice et terrible, de la *Sakîna*[10] qui revêt, suivant les contextes traditionnels, des

7. Pour cette référence et les indications qui suivent, cf. *Le Triangle de l'Androgyne, ibid.*, p. 127-128.
8. *Sayyidnâ* Ibrâhîm réunit ainsi, en réalité, la fonction de l'Abraham sémitique et celle de Melchissédec.
9. Sur le rapport entre *sayyidnâ* Dâwûd (David) et la doctrine de l'Amour divin, cf. *Etudes Traditionnelles*, 1976, p. 112 et 114.
10. Cf. la note de Michel Vâlsan dans *Etudes Traditionnelles*, 1952, p. 132.

formes très diverses. Des raisons d'actualité nous amènent à insister quelque peu sur cet aspect. On connaît l'appel à la « révolte » que fit naguère Julius Evola au nom d'une résurgence de l'esprit guerrier[11], en se référant notamment à l'idée de « chevaucher le tigre ». Un appel analogue, lancé par M. Jean Robin, nous inquiète aujourd'hui davantage : n'invite-t-il pas ses lecteurs[12] à « prendre conscience du dépôt confié... à la Franc-Maçonnerie » en soulignant que « l'importance donnée à Nemrod » se trouve « au fondement même » de cette organisation ? Et cela, dans un contexte où il est question d'un « message d'accomplissement et de libération de toutes les possibilités, aux antipodes des moralismes contraignants » ; message dont on apprend, avec un certain étonnement, qu'il serait celui de René Guénon « à l'heure où toutes les possibilités "traditionnelles" d'Orient comme d'Occident révèlent tragiquement leur caducité et leur obsolescence » et où « sonne l'heure de la voie la plus abrupte », etc. Faut-il donc comprendre que l'esprit « nemrodien » serait, pour M. Robin, l'essence même de la Franc-Maçonnerie ? Une interprétation aussi manifestement tendancieuse nous oblige à rappeler que Guénon, rendant compte d'articles parus dans une revue maçonnique, a souligné le lien existant entre l'art de bâtir et Abraham : « ... Si l'on veut aller au-delà de Salomon, on peut, avec beaucoup plus de raison, remonter encore plus loin, jusqu'à Abraham lui-même ; on trouve en effet un indice très net à cet égard dans le fait que le Nom divin invoqué plus particulièrement par Abraham a toujours été conservé par la Maçonnerie opérative ; et cette connexion d'Abraham avec la Maçonnerie est d'ailleurs facilement compréhensible pour quiconque a quelque connaissance de la tradition islamique, car elle est en rapport direct avec l'édification de la Kaabah[13]. » Ce Nom divin, *Shaddaï*, a pour équivalent islamique *shadîd al-baṭsh* : « Celui dont la rigueur est terrible »[14] ; le nombre de cette expression, qui est 660, est

11. Nous avons eu l'occasion d'en démontrer le caractère pseudo-traditionnel ; cf. *Etudes Traditionnelles*, 1972, p. 219-227.

12. Cf. *Seth le dieu maudit*, p. 217-219.

13. *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, tome II, p. 165. Sur cette question, cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. V.

14. Cf. Cor., *85*,43.

le même que celui du terme *sitr*, le « voile protecteur » dont il a été question au chapitre III. Ce Nom renferme une allusion précise à l'adaptation traditionnelle opérée sous l'égide d'Abraham et comporte en outre une fonction stabilisatrice liée essentiellement à la fondation d'un « Saint Empire », ce qui demeure, tout au moins en principe, le but de la Franc-Maçonnerie traditionnelle et de l'Art Royal. Pour y parvenir, la construction du Temple doit être régulière ; cela suppose que ceux qui l'entreprennent subordonnent leur volonté propre à celle de l'Architecte divin représenté par Abraham : lui seul possède les moyens propres à assurer la parfaite et harmonieuse disposition de l'édifice sans laquelle la *Sakîna* ne peut descendre pour exercer, à l'égard des représentants de l'esprit « nemrodien » son action réductrice et pacificatrice[15].

Nous rappelerons également que l'émir Abd al-Qâdir l'Algérien, dont la fonction traditionnelle est étroitement liée à celle de Guénon, et dont le rattachement à l'Ordre maçonnique nous paraît, à cet égard, particulièrement significatif, a représenté en Occident un aspect proprement « abrahamique » : « Je compris qu'il y avait pour moi, de la part d'Abraham, un certain héritage : dans l'amour que lui portent les créatures. Abraham a dit en effet (dans une demande adressée à Allâh) : "Et établis en ma faveur un langage de vérité destiné aux (hommes des) derniers (temps)" (Cor., *26*,84). Allâh a exaucé sa demande, de sorte qu'un grand nombre de religions et de formes traditionnelles ont en commun l'amour qu'elles lui portent[16]. » Il est remarquable que le Patriarche apparaisse ici en tant que *fatan* ; ce terme désigne, dans le langage technique du *Taṣawwuf*, une période de la vie humaine caractérisée par l'esprit chevale-

15. Il convient de souligner le fait que René Guénon, justement parce qu'il était l'interprète d'une doctrine métaphysique complète et universelle, s'est référé, pour l'art de bâtir antérieur à Salomon, non pas à Nemrod et à la Tour de Babel, mais bien à Abraham et à la Kaaba de La Mekke. La référence à Nemrod correspond en effet à une perspective exclusivement cosmologique, limitée à la réalisation des « petits mystères » ; elle comporte donc le risque d'une déviation marquée par l'esprit d'indépendance et de révolte à l'égard de l'autorité spirituelle qui aboutit finalement à ôter toute sa légitimité traditionnelle à cette perspective même, comme le montre clairement le cas des deux auteurs que nous avons mentionnés ci-dessus.

16. Cf. *Poèmes métaphysiques*, p. 17-18.

resque *(futuwwa)* : l'émir Abd al-Qâdir est effectivement, dans le cadre particulier de l'Islam, le type même du « moine-soldat ». Toutefois, la référence à Abraham comporte ici un autre aspect. Si elle évoque l'amour commun que lui portent les religions et les formes traditionnelles, c'est parce que le Patriarche représente aussi, comme nous l'avons rappelé plus haut, la « Religion de la *Fiṭra* » qui ne s'appuie pas sur une puissance extérieure et terrestre et ne possède d'autre force que celle de la Vérité : l'émir n'exerça sa fonction en Occident qu'après avoir été vaincu militairement par lui. De manière analogue, le Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — ne put conquérir La Mekke qu'après avoir renoncé aux prérogatives de sa qualité d'Envoyé divin[17]. Cette renonciation eut lieu à Hudaybiyya où les Quraychites, qui disposaient encore d'une certaine puissance rémanente d'origine « abrahamique », se présentèrent à lui revêtus de peaux de tigre. On comprend mieux, dès lors, la raison de l'interdiction prophétique mentionnée au début de ce chapitre.

Rappelons également que les changements opérés dans l'architecture de la Kaaba à l'origine de l'Islam devinrent possibles uniquement après que le serpent qui actualisait la puissance de la *Sakîna* dans les fondations de l'édifice eut été enlevé par un oiseau « semblable à un aigle »[18]. Cet épisode symbolise la disparition de cette puissance terrestre au bénéfice d'une force purement intérieure et spirituelle[19]. Celle-ci fut seule à soutenir et à confirmer l'Islam naissant ; aucune concession ne fut faite à l'esprit « nemrodien ». Il importe d'y insister d'autant plus que la forme islamique comporte de toute évidence des implica-

17. Cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. VI.

18. *Ibid.* M. Jean Robin s'est référé à notre ouvrage sur le Pèlerinage en négligeant complètement cette donnée traditionnelle, ce qui lui a permis d'affirmer que « le germe de cette corruption... », c'est-à-dire, selon M. Robin, « la volonté d'organiser le temporel au nom d'un principe spirituel qui, justement, fait défaut », « ... existe symboliquement aux origines même de l'Islam ». Cet exemple illustre les procédés grossiers auxquels recourt habituellement cet auteur en vue de défigurer la Tradition islamique. (Cf. *René Guénon, la dernière chance de l'Occident*, p. 56-59).

19. Toutefois, exceptionnellement et miraculeusement, l'intervention des Armées célestes se manifesta de manière sensible à la Bataille de Badr ; mais il s'agissait d'Anges et non de forces psychiques.

tions d'ordre temporel ainsi qu'un appel à la Guerre sainte inséparable d'un « certain côté guerrier »[20] ; dans plusieurs rites, elle utilise même des éléments d'ordre psychique, comme dans l'immolation des victimes et la lapidation des stèles qui se rattachent, l'une et l'autre, au symbolisme de Minâ[21]. Ces aspects se justifient, traditionnellement, par leur intégration à la Loi sacrée qui transcende, par son origine et dans la moindre de ses applications, le domaine individuel qui est celui de la manifestation subtile ; la force de son épée ne relève ni de la « puissance du serpent » ni de celle du « tigre ». Bien au contraire : au rejet initiatique des pouvoirs correspond, sur le plan extérieur, la renonciation à cette puissance, seule à même d'assurer le rayonnement universel et spirituel de l'Islam ; à tous degrés et en toutes circonstances, dans la paix comme dans la guerre, celui-ci est pauvreté et servitude, sagesse et miséricorde.

Pour illustrer ceci, nous nous référerons encore à ce qu'enseigne Ibn Arabî au sujet du « Cinquième Ciel » qui, dans la hiérarchie des Cieux planétaires, est celui de Mars. La « science du gouvernement » lui est attribuée, ce qui permet de comprendre que ce Ciel soit considéré quelquefois comme celui de Dâwûd (David)[22]. Cependant, le prophète habituellement mis en correspondance avec ce Ciel, et qui en a la charge, est *sayyidnâ* Hârûn (Aaron). Ceci peut sembler étrange car la fonction d'Aaron, telle qu'elle apparaît dans le Pentateuque, est dépourvue de tout caractère martial et relève, au contraire, exclusivement du sacerdoce. Dans le Coran, la douceur et la miséricorde dominent également son type spirituel : « Et Nous lui avons donné (à Moïse), procédant de Notre Miséricorde, son frère Aaron comme prophète » (Cor., *19*,54). Par référence à ce verset, Ibn Arabî confirme, dans les *Fuṣûṣ*, que la qualité prophétique de *sayyidnâ* Hârûn procède directement de la Dignité de la Miséricorde *(Ḥadrat ar-Raḥma)*. Sa présence au Cinquième Ciel illustre donc, de manière significative, ce qui a été dit plus haut au sujet de la « renonciation à la puissance », comme en témoigne ce discours qu'Ibn Arabî place dans sa bouche[23] : « Le pouvoir de l'Imâm en charge de ce Ciel

20. *Sayful-Islam*, chap. XXVII des *Symboles fondamentaux.*

21. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. XVII.

22. Cf. Guénon, *La Chirologie de l'ésotérisme islamique*, dans *Le Voile d'Isis*, mai 1932.

23. *Futûḥât*, chap. 167.

s'est affaibli, alors qu'à l'origine il reposait sur la base la plus forte. A nous, c'est la douceur à l'égard des tyrans et des oppresseurs qui nous a été ordonnée ; il nous a été dit (à Moïse et à moi-même, dans nos rapports avec le Pharaon) : "Et dites-lui une parole douce *(qawlan layyinan)...*". Cet ordre divin fut donné à des prophètes dont la force est plus formidable et la puissance plus terrible que la force et la puissance de ceux auxquels ils avaient été envoyés : Dieu sait en effet qu'il a marqué de Son sceau le cœur de tous ceux qui manifestent extérieurement l'arrogance et la force contraignante, alors qu'à l'intérieur d'eux-mêmes ils sont au dernier degré de la soumission[24]. C'est pourquoi, compte tenu de ce qu'ils sont au fond d'eux-mêmes, Il a ordonné de les traiter avec miséricorde et douceur en vue de les contraindre à l'abandon de leur apparence : "... peut-être se souviendra-t-il ou éprouvera-t-il de la crainte" (Cor., *20*,44). Les mots qui signifient "peut-être"[25], quand ils viennent de la part d'Allâh, font référence à des choses qui doivent nécessairement se produire : du fait de la douceur et de la pauvreté de ceux qu'il trouva en face de lui, (Pharaon) finit par se souvenir de ce qu'il était en lui-même, de sorte que son apparence rejoignit sa réalité profonde. » Si « le pouvoir de l'Imâm en charge de ce Ciel s'est affaibli alors qu'à l'origine il reposait sur la base la plus forte », c'est parce que *sayyidnâ* Hârûn a été substitué à cet Imâm et qu'à cette substitution correspond une modalité proprement spirituelle et « sacerdotale » d'opérer la « résolution des oppositions » : elle a son fondement dans la douceur et l'humilité résidant dans la nature essentielle de tout être, alors que l'orgueil et la contrainte ont un caractère accidentel et adventice ; il s'agit ici d'une application microcosmique du principe selon lequel la Miséricorde d'Allâh « précède » et enveloppe Sa Colère.

L'aspect féminin de la « puissance » représenté par le terme *nimr* n'a pas été intégré dans la Loi islamique pour les raisons que nous venons d'exposer. Marie représente en Islam la servitude et la miséricorde ; c'est pourquoi elle est appelée « sœur d'Aaron » (Cor., *19*,28). Cette expression

24. Allusion à Cor., *40*,35.
25. Le Cheikh cite ici les deux mots *asâ* et *la'alla* ; c'est ce dernier qui figure dans le verset dont il est question.

contient une anomalie historique que l'on explique habituellement par le fait que Maryam faisait partie de la « famille » d'Aaron. Cependant, il y a lieu d'envisager surtout une parenté spirituelle, liée à la qualité prophétique et à un certain « sacerdoce » féminin éminemment représenté par la Vierge[26] : en tant que Madonne, elle réunit en effet Sagesse divine et Intelligence transcendante[27]. Ce sacerdoce joue un rôle prépondérant dans les traditions chevaleresques, où domine un élément affectif et guerrier ; d'autre part, Guénon a indiqué « le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Soufis persans »[28]. Sans doute convient-il d'envisager ici, au point de vue du *Taṣawwuf*, un certain héritage de l'antique tradition persane qui « compense », en quelque sorte, la rupture opérée par l'Islam naissant[29].

Rappelons enfin que Guénon a évoqué, dans le même contexte, le fait que « les *Shâktas*, au lieu de *So'ham*, "Je suis Lui" (le *Anâ Huwa* de l'ésotérisme islamique), disent *Sâ'ham* "Je suis Elle" ». On peut donc se poser la question de savoir s'il existe en Islam une formule analogue qui serait alors *Anâ Hiya*. Nous nous bornerons ici à quelques remarques : le nombre du mot *hiya* est 15 ; c'est donc un équivalent du nom d'Eve « *Hawâ* » et, par référence à la figure du *Triangle de l'Androgyne*, un symbole du cœur[30]. La formule « Je suis Elle » s'intègre ainsi dans la réalisation totale qui est celle de l'Homme Universel : en tant qu'il manifeste la perfection de la Forme divine, celui-ci renferme nécessairement en lui-même la plénitude de la féminité[31].

26. La « sœur d'Aaron » historique, elle aussi qualifiée de « prophétesse », danse et chante au son du tambourin pour célébrer la noyade de Pharaon : « Chantez Yahweh ! Il a fait éclater Sa Gloire ! Il a jeté à la mer le cheval et le cavalier ! » (Exode, XV,20).
27. *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour ».*
28. *Ibid.*
29. Le Prophète envoya une lettre au Roi de Perse Khosroès pour l'inviter à embrasser l'Islam, avec ce message : « Dites-lui : ma religion et mon empire s'étendront bien au-delà de ton royaume. » Par une coïncidence curieuse, le nom arabe de Khosroès, Kasrâ, a lui-même pour nombre 290.
30. Le cœur est figuré par le triangle renversé. Dans le commentaire de l'*Archéomètre* publié dans *La Gnose*, ce triangle est appelé « Triangle des Eaux Vives » et mis en correspondance avec « le nom de Marie ».
31. Le Degré divin, où Allâh est envisagé en même temps que Ses Noms, correspond à la formule *Lâ ilâha illa Allâh*. Il est représenté, dans

En outre, le « petit triangle » correspondant peut être considéré comme analogue à celui qui, dans le *Kundalini-Yoga*, est le siège de la *Shakti* ou de la « force serpentine » ; Michel Vâlsan a rappelé, à ce propos, que le nom arabe du serpent, *ḥayya*, est « étymologiquement aussi bien que mythologiquement lié à Eve ». Ce symbolisme confirme donc ce que nous avons indiqué plus haut, à savoir que la force de la *Sakîna* n'apparaît plus, aujourd'hui, sous une forme extérieure et sensible. Elle descend, en mode invisible, par la pratique du *dhikr* et la lecture du Coran[32] et demeure, miséricordieuse et terrible[33], dans le cœur des vrais Croyants.

le symbolisme numérique, par la somme 66 (nombre d'Allâh) + 99 (nombre symbolique des Noms divins) = 165 (nombre de la formule *lâ ilâha illa Allâh*). A un autre point de vue, ce Degré apparaît comme celui où le Principe est identifié à l'union de son aspect « masculin » et de son aspect « féminin » ; cette union est figurée, quant à elle, par le produit 11 (nombre de *Huwa*) × 15 (nombre de *Hiya*) = 165. Selon Ibn Arabî, *Hiya* représente la manifestation de la « Forme semblable » *(aṣ-ṣûrat al-mathaliyya)*, ce qui renvoie au symbolisme de la *Fâtiḥa* en tant que *Umm al-Kitâb* ; cf. le *Kitâb al-yâ*.

32. Cf. *Futûḥât*, chap. 438.

33. Cf. Cor., *48*,29 : « *ashiddâ' 'alâ-l-kuffâr, ruḥamâ' bayna-hum* », c'est-à-dire « terribles à l'égard des incroyants, miséricordieux entre eux ».

CHAPITRE IX

LES PARADOXES DE L'AMOUR

Nous faisions allusion, à la fin du chapitre précédent, aux traditions chevaleresques où dominent un élément affectif et un esprit guerrier. René Guénon a insisté sur l'importance que revêt alors le symbolisme de l'Amour qui est quelquefois représenté sous la forme d'un roi : dans l'ésotérisme islamique, il est dit que « l'Amour est un Sultan auquel se conforme toute chose »[1]. Par ailleurs, l'Amour joue un rôle central dans la métaphysique et la spiritualité chrétiennes : « Dieu est Amour » est-il dit dans la première Epitre de Saint Jean. Cette fonction prépondérante de l'Amour dans le Christianisme prédisposait tout spécialement ce dernier à l'œuvre de redressement du monde occidental qui amena la fondation de l'Eglise de Rome : notre Maître rappelait opportunément qu'il y a, en Occident, beaucoup de « Kshatriyas » mais fort peu de « Brahmanes ».

En est-il de même en Islam ? La réponse à cette question est complexe. L'Islam est essentiellement une voie de connaissance ; cependant, en tant que Révélation, il est pure miséricorde et procède de l'Amour divin[2]. Ce paradoxe se retrouve dans l'ésotérisme islamique. Rappelons que le *Livre d'enseignement par les formules indicatives des Gens inspirés* contient un chapitre spécial sur l'Amour. Or, dans la première formule il est dit « l'Amour n'est pas valable » ; dans la seconde « il n'y a qu'Amour », et dans la cinquième « Comment peut-on nier l'Amour alors qu'il n'y a dans l'existence *(wujûd)* que lui ? Sans l'Amour, l'Existence ne serait pas parue... ». Ces indications montrent combien il est malaisé de présenter de façon synthétique la doctrine

1. *Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des Gens inspirés*, p. 48.

2. Le « secret » correspondant est évoqué dans la parole de *sayyidnâ* Idrîs mentionnée dans *Le Coran et la fonction d'Hermès*, p. 18.

akbarienne de l'Amour ; elles permettent cependant d'esquisser déjà les lignes fondamentales autour desquelles cette doctrine se développe et s'articule. Notre propos est de souligner ici ses aspects caractéristiques et ses liens avec la fonction universelle de la Vierge.

L'Amour joue un rôle prépondérant dans les traditions chevaleresques parce qu'il appartient à l'ordre de la volonté, non à celui de la connaissance ; il est le principe du mouvement et de l'agir, non celui de la contemplation et du repos. La doctrine akbarienne confirme ceci en énonçant entre l'Amour et la Connaissance une incompatibilité apparemment radicale : *al-muḥibb lâ yakûna 'ârifan abadan wa-l-'Arif lâ yakûna muḥibban abadan*, « Celui qui aime n'est jamais un Connaissant et le Connaissant n'est jamais un Amant »[3] ; il convient de préciser toutefois qu'il s'agit d'une incompatibilité de nature, non d'une exclusion réciproque, car la réalisation parfaite inclut toutes les possibilités du Bien. L'objet de l'Amour est nécessairement absent, non-existencié ou non-actualisé *(ma'dûm)* ; s'il est présent, c'est la permanence et la continuité de cette présence qui deviennent l'objet réel de l'Amour[4]. Une autre incompatibilité apparaît ainsi entre la doctrine principielle de l'Amour et celle de la *waḥdat al-wujûd* ; c'est pourquoi Michel Vâlsan a commenté la formule « l'Amour n'est pas valable » en précisant : « pas valable sous le rapport de la Réalité essentielle qui exclut la dualité, la relation et l'inaccomplissement, alors que l'Amour n'est possible qu'en rapport avec l'absent ou avec ce qui n'est pas en acte ». L'Amour est le principe de l'Acte créateur, comme l'indique le célèbre hadîth *qudsî* : « J'étais un Trésor caché. Je n'étais pas connu et J'aimai *(aḥbabtu)* à l'être ; Je créai, Je me fis connaître aux créatures et elles Me connurent. » Ce hadîth montre que la Voie de la Connaissance procède, elle aussi, de l'Amour. Toutefois, la Voie de la Connaissance n'est pas la Connaissance ; Ibn Arabî met en lumière les limitations

3. *Futûḥât, Questionnaire de Tirmidhî*, question 119.

4. Cf. le chapitre 178 des *Futûḥât* qui traite de « la Station spirituelle de l'Amour ». M. Gloton a présenté une traduction de ce texte sous le titre « Traité de l'Amour ». Des indications essentielles, indispensables pour comprendre la doctrine akbarienne de l'Amour, figurent cependant dans d'autres passages des *Futûḥât*, en particulier dans les réponses 116 à 119 du *Questionnaire de Tirmidhî*.

métaphysiques de l'Amour en commentant ce hadîth de la façon suivante : « (Allâh) possède la science du monde par la science qu'Il a de Lui-même ; Il manifeste dans l'existence uniquement ce qu'Il est en lui-même : comme s'Il était "Intérieur" et serait devenu "Extérieur" par le monde. Le Souffle du Tout-Miséricordieux a manifesté le monde *pour faire cesser le pouvoir de l'Amour* et être délivré[5] (du tourment) qu'éprouve Celui qui aime[6]. »

Si l'Amour est considéré comme étant à l'origine de l'Acte créateur, c'est parce qu'il est le principe du mouvement. Selon une autre formule indicative : « La négation de l'Amour n'est pas valable, car c'est par l'Amour qu'agit le Moteur *(al-Muḥarrik)* ; c'est par l'Amour que se meut le mobile *(al-mutaḥarrik)* et que se repose l'immobile *(as-sâkin)*[7]... » Michel Vâlsan a rappelé opportunément, à ce propos, que « Le Moteur est une désignation péripatétique de Dieu qui se retrouve aussi dans la scolastique chrétienne. Quant au rôle moteur cosmique de l'Amour, on se rappellera *L'Amor che muove il sole et l'altre stelle* qui conclut la Divine Comédie[8]. » Relevons aussi l'indication donnée par Guénon à propos des *Conditions de l'existence corporelle* selon laquelle l'Air (le *Vâyu* de l'Hindouisme) est « considéré comme le principe du mouvement différencié », cette différenciation étant à l'origine des directions de l'espace. Suivant l'interprétation de notre Maître, il s'agit de « l'affirmation (en mode manifesté) de la volonté de l'Etre, symbolisé par le point, cette volonté étant, au sens universel, sa puissance active ou son "énergie productrice" *(Shakti)* ». De même que la *Mashî'a*, représentée par la Vierge Marie, apparaît comme le principe de la « différenciation non-existentielle » au sein de l'Essence suprême, de même la *Shakti*, envisagée alors comme « volonté productrice », s'identifie véritablement à l'Amour créateur, qui n'est autre que le Verbe par lequel « toutes choses ont été faites ».

Les limitations inhérentes à la doctrine métaphysique de

5. *Tanfîs*, qui signifie « soulagement », est de la même racine que *nafas*, « souffle ».

6. *Futûḥât*, chap. 198, le premier des cinquante paragraphes.

7. Ce mot est de la même racine que *Sakîna*. La mobilité et l'immobilité sont considérées ici au point de vue des dualités cosmiques.

8. Il y a ici une concordance évidente entre l'enseignement d'Ibn Arabî et celui de l'ésotérisme chrétien.

l'Amour ont également des implications d'ordre initiatique. A cet égard, la constatation la plus remarquable que l'on puisse faire est qu'il n'existe dans le Coran aucun commandement exprès d'aimer Allâh. Cette absence est confirmée par le fait qu'Ibn Arabî, réunissant au début de son chapitre sur l'Amour les données traditionnelles mettant en relief l'excellence de ce dernier, fait appel à une donnée étrangère à la révélation islamique au sens strict, en rappelant qu'« Allâh, dans la Torah, a inspiré à Moïse : "O Fils d'Adam, par Mon Droit en ta faveur, en vérité J'aime *(inny muhibbun)* ; par Mon Droit à ta charge, sois donc aimant de Moi *(kun ly muhibban)*" ». Toutefois, même en ce cas, l'ordre d'aimer Allâh résulte encore d'une interprétation, certes légitime, mais unilatérale. En effet, le participe actif *muhibbun,* « aimant », peut se construire soit avec le complément direct et il n'y a alors aucune équivoque possible quant au sens ; soit avec la préposition *li* et, en ce cas, on peut comprendre aussi « sois aimant pour Moi » ou « à cause de Moi »[9]. La manière dont le Très-Haut s'exprime dans le Coran est d'autant plus significative : « Dis (ô Prophète) : Si vous êtes (tels que) vous aimez Allâh, suivez-moi donc, Allâh vous aimera et vous pardonnera vos péchés » (Cor.,*3*,31)[10]. Le commandement n'est donc pas d'aimer Allâh mais de suivre Son Prophète — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! —, ce qui se comprend aisément : si l'objet de l'amour est « absent » et « non-actualisé », comment le Très-Haut pourrait-Il ordonner aux Fils d'Adam de L'aimer alors que c'est, au contraire, la Présence divine qui doit être réalisée ? En même temps, l'amour n'est pas défendu puisqu'il est dit : « Si vous êtes (tels que) vous aimez Allâh » ; l'Amour est en effet le « moteur » de la réalisation métaphysique dans l'ordre créé, comme il est, dans l'ordre principiel, celui de la création[11]. Toutes ces

9. L'importance de cette distinction est soulignée par Ibn Arabî dans la réponse à la question 119 du *Questionnaire de Tirmidhî*.

10. A propos de ce verset, l'émir Abd al-Qâdir cite un hadîth recommandant d'« aimer Allâh pour la nourriture qu'Il vous octroie au moyen de Ses Grâces ». L'ordre d'aimer a donc pour unique portée la fonction divine de « Celui qui pourvoie à la nourriture » et qui « accorde les Grâces ». Comme le précise Abd al-Qâdir, l'amour atteint seulement le « Degré des Attributs » *(Martabatu-s-Sifât)* et de la « Fonction divine » *(Ulûhiyya)* ; cf. *Mawqif* 49.

11. Dans le hadîth cité ci-dessus, l'amour est lié à l'octroi des nourritures spirituelles nécessaires à la « croissance » et au « progrès » de l'être dans le domaine initiatique. Cette phase de croissance présente un caractère typiquement christique (cf. *supra*, chap. V), ce qui confirme la relation spéciale existant entre la doctrine « mariale » et celle de l'Amour.

indications doctrinales n'empêchent cependant pas que son statut initial demeure quelque peu ambigu.

Une comparaison s'impose ici avec la « vision » dans le hadîth sur l'excellence *(ihsân)* : « L'excellence, c'est que tu adores Allâh comme si tu Le voyais ; car si tu ne Le vois pas, Lui te voit. » L'analogie formelle avec le verset précédent est évidente : faire « comme si » tu voyais Allâh, ce n'est pas Le voir, mais c'est tout de même Le rendre présent d'une certaine manière, et c'est là que réside l'excellence. Toutefois, il s'agit, ici encore, d'un statut provisoire que Michel Vâlsan, dans son interprétation, identifie au « premier *ihsân* », c'est-à-dire à la « première excellence » ; la seconde consiste à réaliser la Vision effective, et non plus seulement « imaginaire » : c'est ce qu'indique la fin du hadîth où la vision divine est identifiée à celle du serviteur lorsqu'il est « éteint à lui-même »[12]. En revanche, dans le cas de l'amour, il n'y a, initialement, aucune Présence divine pour celui qui aime : d'une part, parce que l'amant, quel qu'il soit, « n'aime jamais que lui-même »[13] et qu'il n'y a pas de commune mesure entre la créature et le Créateur ; d'autre part, parce que l'Amour agit comme un feu brûlant *(nâr muhriq)* qui détruit toutes les formes, les représentations et les similitudes au point de rendre cette Présence méconnaissable et inopérante[14]. Ceci est illustré par une parole de Majnûn, le « fou d'Amour », à laquelle Ibn Arabî se réfère constamment quand il aborde ce sujet : lors-

12. *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, p. 48-49.

13. *Questionnaire de Tirmidhî*, question 116.

14. L'expression « feu brûlant » est employée au chapitre 292 des *Futûhât* à propos de la « puissance destructrice » *(istilâm)* qui s'empare du cœur des amants. L'Amour correspond à la fois au Feu (sous son aspect de chaleur)et à l'Air (en tant que principe du mouvement). Il y a là une analogie étonnante avec le symbolisme de la figure circulaire utilisée par Guénon pour transmettre certains enseignements de l'Hindouisme ; en effet le diamètre « équatorial » de cette figure est mis en correspondance à la fois avec *rajas* (la tendance expansive), avec *Vâyu* (l'Air), avec la chaleur, avec la caste des *Kshatriyas* et avec *kâma* (le désir d'amour qui est aussi le « mobile » de l'activité) ; cf. *La théorie hindoue des cinq éléments* et *Varna*. Le symbolisme de cette figure procède, de toute évidence, de *Prakriti*.

que Laylâ s'approche de Majnûn et lui dit : « Je suis celle que tu cherches, je suis ton aimée, je suis Laylâ », Majnûn « ne trouve plus en lui-même aucune forme imaginaire qui lui permettrait de la reconnaître. C'est pourquoi, lorsqu'il entend mentionner son nom, il se contente de dire : "Eloigne-toi de moi et retourne à toi-même, car en vérité l'amour que j'ai pour toi m'a détourné de toi". » Pour le Cheikh cette parole n'est pas celle d'un « Amant » mais bien d'un Connaissant véritable qui a perçu la vraie nature de l'amour. Parfois, il en donne une interprétation différente : si Majnûn ne reconnaît pas Laylâ, c'est parce qu'elle ne correspond pas à l'image qu'il s'en est fait, image qu'il désire préserver[15]. D'une manière analogue, « l'amant, s'il n'est pas lui-même un Connaissant, crée dans son âme une image dont il s'éprend de sorte qu'il n'adore et ne désire que Celui qu'il peut ramener à sa compréhension *(iḥâta)* : seule la Connaissance peut le délivrer de cette Station »[16]. Les deux explications sont en réalité complémentaires : l'amant s'attache à l'image qu'il crée et conditionne ainsi l'objet de son amour ; puis il prend conscience de cette limitation, désire s'en délivrer et « brûle » l'image. Pour cette raison, le Cheikh précise encore que « la science est plus excellente que l'amour... C'est pourquoi Allâh le Très-Haut a ordonné à Son Prophète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — d'en demander l'accroissement[17]. (La Science) est l'essence même de la Sollicitude divine *(al-wilâyat al-ilâhiyya)*: par elle Allâh prend Ses serviteurs en charge, par elle Il les honore, par elle ils savent qu'Il ne peut être connu »[18]. Le Connaissant sait en effet qu'Allâh est présent en toute forme : « l'accroissement de science » est donc aussi un accroissement de perplexité *(ḥayra)*, de pauvreté spirituelle et de servitude ; d'où la parole prophétique : « Allâhumma, accrois ma perplexité à Ton sujet ! »

Maintenant, le sens de la parole que le Très-Haut ordonne à Son Propphète — sur lui la Grâce et la Paix divines ! — d'adresser à ceux qui aiment Allâh : « Si vous êtes (tels que) vous aimez Allâh suivez-moi donc, Allâh vous

15. *Questionnaire de Tirmidhî*, question 116.
16. *Futûḥât*, chap. 292.
17. Allusion à Cor., *20*,114.
18. *Futûḥât, ibid.*

aimera » s'éclaire parfaitement. En effet, l'Envoyé est immédiatement visible et présent ; il manifeste en mode sensible la Parole et la Forme même d'Allâh ; sa présence neutralise les excès et les dérèglements de l'amour ; sa guidance est sûre ; enfin, et surtout, la réalisation s'opère à sa lumière de telle sorte qu'« Allâh vous aimera ». L'analogie s'impose à nouveau ici avec le hadîth sur l'*iḥsân* : de même qu'au premier degré tu adores « comme si tu Le voyais » et qu'au second tu réalises la Vision véritable qui est celle d'Allâh, de même, au statut ambigu de l'amour créaturel succède la réalisation suprême qui est celle de l'Amour divin. La nature « opérative » de cet amour repose également sur la considération que l'amant, quel qu'il soit, « n'aime jamais que lui-même » : quand Allâh aime un être ou une qualité particulière Il aime en réalité Son propre Etre et Ses propres Attributs ; par exemple, Il aime « ceux qui font retour à Lui *(at-tawwâbîna)* » (Cor., *2*,222) parce qu'Il est Lui-même *at-Tawwâb* « Celui qui ne cesse de revenir (vers Ses serviteurs) » ; Il aime « ceux qui combattent dans Sa Voie en ordre rangé comme s'ils étaient un édifice scellé de plomb » (Cor., *61*,4) parce qu'il n'y a aucun « vide » ontologique dans le rang des Noms qui Lui appartiennent. La fonction initiatique de l'Amour divin se reflète de manière plus explicite encore dans le fameux hadîth : « Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, etc. » L'Amour n'est donc pleinement « valable » et légitime que par la réalisation de sa nature divine. Autrement dit, il n'y a d'amour véritable que par la Connaissance de l'Amour ; l'Amour est une expression, une formule parmi d'autres de l'Identité Suprême : « Il les aime et ils L'aiment » (Cor., *5*,54)[19].

Le commandement d'aimer que Dieu inspire à Moïse se comprend de façon similaire : l'Amour divin précède

19. Selon la tradition islamique, la désignation typologique du Prophète Muhammad — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — est *Ḥabîb Allâh*, « le Bien-Aimé d'Allâh ». Le nombre de cette expression, qui est 88, fait référence par son symbolisme (11 × 8) à une Epiphanie essentielle manifestée dans le « monde intermédiaire », auquel correspond précisément le *Vâyu* de l'Hindouisme. (Cf. *Symboles fondamentaux*, chap. XLII).

l'amour du serviteur et son existence même. Le « droit » que les êtres particuliers tiennent de la Possibilité universelle fait apparaître Dieu comme « Celui qui aime » ; Il se fait Amant à cause d'eux et pour eux. De là, l'Amour est inhérent à la nature de ces êtres : c'est pourquoi le commandement d'aimer est énoncé au moyen du *Kun*, l'Ordre divin existenciateur auquel il est impossible de ne pas se conformer. Si l'on interprète la formule *kun ly muḥibban* dans le sens « aime-Moi », Allâh apparaît en toute chose comme l'unique « Aimé » de même qu'Il est l'unique « Aimant » ; en revanche, si on l'interprète dans le sens « aime pour Moi », il s'agit de rendre au Très-Haut le droit qui Lui revient en toute chose en réponse au droit qu'Il a tout d'abord conféré Lui-même aux êtres particuliers. Ce second sens est davantage en harmonie avec l'ensemble de cette Parole et convient donc mieux que le premier[20].

Un autre paradoxe de l'Amour est le suivant : c'est l'Amant, non l'Aimé, qui est le serviteur. L'Aimé agit comme il lui plaît car il possède le droit et l'autorité sur l'Amant ; celui-ci accepte le gouvernement de l'Aimé et fait ce qu'Il désire. Ibn Arabî se réfère sur ce point au passage coranique : « Il est Celui qui pardonne complètement, l'Amour *(al-Wadûd)*, le Possesseur du Trône Glorieux, faisant universellement ce qu'Il veut *(fa''âl li-mâ yurîdu)* » (Cor., *85*,14-16), qu'il interprète de la manière suivante[21] : « Il est Celui qui aime[22]. En même temps, ''Il fait universellement ce qu'Il veut'' : Il est donc aussi Celui qui est aimé, car celui-ci fait ce qu'Il veut de Celui qui L'aime ; ce dernier écoute, obéit, se prépare à faire ce que veut de Lui Son Bien-Aimé, car Il est Celui qui aime d'un amour constant[23] en vue de se plier aux exigences et aux conditions de l'Amour. L'Essence est unique : Celui qui aime *(al-Wadûd)* est également Celui qui fait universellement ce qu'Il veut ! Considère la merveille de cet enseignement divin et

20. L'ordre du Christ d'« aimer Dieu par-dessus toute chose et son prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu » réunit en une seule formule les deux interprétations.

21. Cf. *Futûḥât*, chap. 558, à propos du Nom divin *al-Wadûd.*

22. Sous-entendu : en tant qu'Il est *al-Wadûd* ; ce nom comporte en réalité aussi bien le sens actif « Celui qui aime » que le sens passif « Celui qui est aimé ». C'est uniquement le premier sens qui est envisagé ici.

23. La constance est la caractéristique de la forme d'Amour désignée par le terme *Wadûd.*

dis : ''Seigneur, fais-mois croître en Science !'' (Cor., *20*,114)[24]. » La Science de l'Amour devient ici source d'ivresse : celui qu'Allâh aime au point d'être son ouïe et sa vue se sait lui-même divin ; du fait de sa réalisation, il est à lui-même sa propre loi et « fait universellement ce qu'il veut » ! Son état peut l'enivrer alors, au point de lui faire oublier l'amour qu'il doit avoir « pour Dieu » qui est son Seigneur : c'est pourquoi le Prophète — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — refusa de boire le vin que l'Ange Gabriel lui présenta la Nuit du Voyage Nocturne car « s'il l'avait bu, sa communauté — au sens général et ordinaire du mot — aurait été induite en erreur »[25]. Il choisit plutôt de boire le lait que l'Ange lui présentait en même temps ; celui-ci dit alors : « Par lui, tu as atteint le *Fiṭra* ». Selon « le plus grand des Maîtres », « la communauté muhammadienne fut maintenue ainsi sur le bon chemin, dans son goût et dans son breuvage : c'est là la Préservation divine *(al-ḥifẓ al-ilâhî)* et l'immunité. Cette communauté sut par là ce qui lui appartenait et ce qui appartient à Dieu, dans la sobriété comme dans l'ivresse »[26]. La doctrine islamique de l'Amour rejoint ici celle de la Nature primordiale. Le lait symbolise en effet le Message divin *(risâla)*[27] et, analogiquement, l'Existence universelle en tant qu'elle est le support et l'instrument de l'inspiration divine ; l'amour « pour Dieu » impose d'« entendre » tous les êtres et de respecter Son Droit en chacun d'eux.

Les considérations qui précèdent ne constituent ni une doctrine complète de l'Amour, ni même un résumé des enseignements d'Ibn Arabî sur ce sujet ; elles indiquent simplement quelques points de repère qui permettent d'en mesurer toute l'ampleur. Il nous reste à souligner de manière plus précise leurs relations avec la Vierge Marie.

24. L'excellence de la Science par rapport à l'Amour est affirmée ici une nouvelle fois.

25. et 26. *Questionnaire de Tirmidhî*, question 119. Au cours du Pèlerinage de l'Adieu, le Prophète but également du lait à Arafa par miséricorde pour sa communauté ; cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, p. 234-237.

27. « Tout ce qui est mu *(mutaḥarrak)* dans le monde, tout ce qui est mouvement, quel qu'il soit, est un Messager divin *(rasûlun ilâhî)* » (*Futûḥât*, chap. 519).

CHAPITRE X

SUR UN VERS D'IBN ARABÎ

La tradition islamique rejoint le Christianisme pour considérer que le nom de la mère de la Vierge Marie est *Ḥanna,* « Anne ». Ibn Arabî fait exception et affirme que ce nom est véritablement celui de la Vierge, Maryam n'étant qu'un *laqab*, terme que l'on peut traduire ici par « désignation emblématique »[1]. Cette indication est révélatrice : *Ḥanna* dérive d'une racine verbale qui évoque la miséricorde, la tendresse du cœur, une source de bénédiction ; de *sayyidnâ* Yahyâ (Jean-Baptiste) il est dit : « Nous lui avons donné une tendresse de Notre part *(ḥanânan min ladun-Nâ)* » (Cor., *19*, 13). Il s'agit d'un aspect plus personnel, alors que le nom Maryam a une valeur éminemment symbolique, comme nous l'avons montré tout au long de cet ouvrage. Les enseignements qui s'y rattachent dans l'ordre doctrinal se complètent et se confirment de telle façon qu'ils apparaissent comme diverses applications et modalités d'une fonction unique : celle de la Femme Parfaite qui correspond, à tous degrés, au principe « passif » et substantiel de l'Existence. Les termes *marman, fâṭir, kursî, rusul*, équivalents du nom Maryam suivant la science des nombres, représentent cette fonction, le premier au point de vue de l'Essence suprême, et les suivants dans des perspectives doctrinales qui sont, respectivement, d'ordre ontologique, cosmologique et cyclique. Quant au terme *nimr*, il évoque la puissance inhérente à l'aspect féminin du principe ; la perspective traditionnelle auquel il correspond n'a pas été intégrée dans la forme islamique qui est une manifestation de pure miséricorde : sous cet aspect, l'Islam présente une affinité avec la fonction mariale et l'esprit de servitude qui en est la marque.

1. *Futûḥât*, chap. 381. Dans ce passage, le nom Maryam est interprété dans le sens : « celle qui s'est séparée des hommes ».

Nous évoquerons encore, pour terminer cette étude, la manière dont cette fonction s'intègre dans la réalisation suprême de l'Homme Universel, le « Trône divin » qui comprend toutes choses, à partir d'un vers d'Ibn Arabî dont le sens se rattache directement à la doctrine initiatique de l'Amour. Ce vers est celui par lequel débute le poème introductif du chapitre 410 des *Futûhât*. Les « poésies initiales » jouent, on le sait, un rôle considérable dans cet ouvrage ; le Cheikh al-Akbar précise que leur contenu doctrinal ne résume pas celui des chapitres où elles figurent, mais le complète. Dans le cas présent, le poème contient effectivement des « indications subtiles » dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs :

Laysa warâ' Allâhi marman li-râmin
hâdhâ huwa-l-Ḥaqq alladhî lâ yurâmu

Nulle cible au-delà d'Allâh qu'un lanceur puisse atteindre
telle est la vérité que n'atteint nul désir

Le dernier mot mérite de retenir l'attention. Il provient du verbe *râma — yarûmu* qui signifie « désirer fortement », « convoiter » ; ce sens est si proche de celui de « vouloir » que le verbe *arâda* apparaît quelquefois comme son équivalent. A la même racine se rattache le vocable « *Rûm* »,qui a donné son nom à la 30e sourate du Coran. Les « Roums » sont historiquement les Byzantins qui, à l'époque du Prophète, représentaient l'Empire Romain d'Orient[2] ; le terme arabe *rûm* contient une allusion évidente à la ville de Rome.

Or, si l'on se reporte au nom latin de cette dernière, « Roma », on constate que René Guénon mentionne, quant à lui, une « indication subtile » qui met cette ville en correspondance avec l'Amour : « Assurément, il se trouve qu'*Amor* est le renversement de *Roma* ; mais il ne faut pas en conclure, comme on a voulu le faire parfois, que ce qu'il désigne est l'antithèse de *Roma*, mais bien que c'est ce dont *Roma* n'est qu'un reflet ou une image visible, nécessairement inversée comme l'est l'image d'un objet dans un miroir (et c'est ici l'occasion de rappeler le *"per speculum in aenigmate"* de Saint Paul)[3]. » Il y a donc une relation remarquable entre l'Amour, qui est au cœur de la doctrine chrétienne, et le symbole de la Ville sainte appelée à devenir le centre visible de l'Eglise ; relation d'autant plus digne d'intérêt que la doctrine de l'Amour a joué, ainsi que nous l'avons dit, un rôle essentiel dans l'adaptation de la révélation chrétienne au moment où celle-ci se sépara de la forme judaïque qui avait été son premier support[4], et que, d'autre part, on trouve du côté islamique une *ishâra* analogue puisqu'elle repose sur un terme dont la racine est liée au nom de Rome et comporte également le sens de « volonté » et de « désir ardent » qui est, en doctrine akbarienne, la définition même de l'Amour.

A cette première *ishâra* s'en ajoute une seconde, indiquée cette fois dans la première partie du vers. En effet, le verbe *ramâ-yarmî*, qui signifie « lancer de manière à atteindre une cible », dérive d'une racine verbale dont les lettres constitutives sont fondamentalement les mêmes que celles à laquelle se rattache *râma-yarûmu*, au point que l'on peut considérer qu'il s'agit en réalité de deux « états » d'une même racine primordiale, ce que confirme, du reste, les significations complémentaires de ces racines : l'idée d'un mouvement dirigé vers un but représente, dans l'ordre physique, la même réalité fondamentale que l'amour et le désir intense dans le monde intermédiaire qui est celui de la manifestation subtile ; cette idée se retrouve non seulement dans

2. Cf. la note de Michel Vâlsan dans *Etudes Traditionnelles*, 1964, p. 195.

3. Cf. *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*, dans *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 45-46.

4. Cf. notre *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, p. 92-93 et 99-100. M. Jean Robin a rappelé que « selon une opinion quasi-unanime des plus anciens Pères grecs et latins, l'obstacle à l'apparition de l'homme de péché dont parle saint Paul n'est autre... que l'Empire romain christianisé ». (Cf. *Les Sociétés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse*, p. 218) ; ceci est effectivement conforme à l'enseignement de Dante et à celui qu'a donné Guénon au sujet des origines du Christianisme. Dès lors, il est également « significatif » que le contraire ait été annoncé « à Guénon et aux membres de l'Ordre du Temple Rénové »... mais peut-être pas dans le sens insinué par M. Robin ! Le présent chapitre apporte une lumière nouvelle sur les raisons et la portée du changement intervenu : il confirme par là-même l'authenticité traditionnelle de l'O.T.R. et l'importance initiale de son rôle par rapport à la fonction de Guénon.

le mot *râmin* (« lanceur ») mais aussi dans *marman*, de telle sorte que le nom même de Maryam se trouve ainsi rattaché à celui de *Rûm*.

Les deux parties de notre vers sont donc rigoureusement complémentaires : la Réalité suprême, évoquée par le hadîth repris dans le premier hémistiche, n'est pas véritablement hors d'atteinte ; elle l'est uniquement pour un « lanceur », c'est-à-dire pour celui qui cherche à y parvenir au moyen d'une quête ou d'un mouvement extérieur, car elle appartient à l'ordre de la Connaissance et de la Vérité, non à celui de la volonté et du désir. Elle est immuable et omniprésente ; c'est pourquoi la réalisation correspondante ne saurait être identique à celle qui fait l'objet d'une activité ou d'une recherche particulière ; elle n'est pas celle de l'Amour symbolisé par le mouvement et par les directions de l'espace[5] : il s'agit de la Station initiatique de l'Essence divine, évoquée dans le second vers :

Hâdhâ Maqâm al-Ḥaqq lâ ta'tadû
Yuḥramu fî hâdhâ-l-Maqâm al maqâm

Ceci est la Station de Dieu : n'allez pas au-delà !
En cette Station, la station est interdite.

Cette « Station divine » est celle de l'Homme Universel ; la station y est interdite parce que, selon la perspective islamique, ce degré initiatique suprême appartient en propre au Prophète Muhammad — qu'Allâh répande sur lui Sa Grâce unitive et Sa Paix ! — ; ce degré s'identifie à la « Non-Station » évoquée par le symbolisme de Médine[6] : « Ceux qui possèdent les différentes Stations

5. Saint Paul mentionne « la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur » dans un passage qui traite, précisément, de l'Amour du Christ (*Epître aux Ephésiens*, III,18). Guénon y a fait référence dans la note finale de son texte sur *Les Directions de l'espace* (chap. IV du *Symbolisme de la Croix*). Ce passage donne la clé métaphysique de l'*ishâra* des *Actes des Apôtres* selon laquelle Saint Paul fut « empêché » par l'Esprit Saint d'« annoncer la parole en Asie » ; cette indication a en effet une portée tout autre que celle à laquelle s'arrête l'interprétation « historiciste » et exotérique.

6. Conformément au sens du verset *Yâ ahla Yathriba lâ Maqâma lakum :* « O Gens de Yathrib (Médine), il n'y a pas de Station pour vous » ; cf. *La Doctrine initiatique du Pèlerinage*, chap. XX.

sont ceux dont les aspirations spirituelles sont limitées à des buts et à des fins particulières... les fins particulières les régissent, du fait même qu'ils les recherchent, et il en va ainsi pour eux indéfiniment ! Le (réalisé) muhammadien n'est soumis ni à cette règle ni à cette restriction ; l'étendue de sa "compréhension" est celle de Dieu même. Dieu n'a en Lui aucune limite à laquelle "aboutirait" Sa Réalité *(wujûdu-Hu)*[7]. »

La « Non-Station », qui est un équivalent islamique de la « Non-Dualité » de l'Hindouisme, est exprimée dans le *Taṣawwuf* par la doctrine de la *waḥdat al-wujûd*. Envisagée en tant que manifestation divine, la création n'a d'autre réalité que celle d'Allâh. Sa nature originelle est celle de la *Fiṭra*. La Voie *(tarîq)* et l'Indication subtile *(ishâra)* n'ont plus de raison d'être, puisqu'Allâh — gloire à Sa transcendance ! — est Lui-même le Chemin et Celui qui chemine, l'Indicateur et l'Indication[8]. Immuable dans son principe, l'Essence divine est mouvement, création sans cesse renouvelée et amour constant dans sa manifestation : « Chaque jour, Il est à quelque œuvre » (Cor., 55,29). Cependant, mouvement, amour et création ne sont plus considérés alors comme extérieurs à cette Réalité suprême, mais bien en tant qu'ils sont éternellement inclus en elle : ils procèdent directement de la *Mashî'a*, la Volonté principielle. C'est pourquoi « aucun motif ou but spécial (tel que celui d'un acte individuel) autre que Sa Volonté (qui ne se distingue pas de Sa Toute-Puissance), ne doit être assigné à la détermination de l'univers »[9]. Ibn Arabî enseigne également que « La Volonté de Dieu dans les choses *(Mashî'at al-Ḥaqq fî-l-umûr)* est l'état même où se trouvent ces choses »[10].

Tel est l'aspect suprême de la doctrine représentée par la présence de Marie en Islam. La réalisation initiatique qui lui appartient en propre est celle de *'Ubûda*, la « Servitude absolue », qui n'a plus aucun rapport « ni avec la servitude ordinaire, ni avec Allâh »[11]. Si la Manifestation

7. *Futûḥât*, chap. 381.
8. *Futûḥât*, chap. 372.
9. Texte des *Brahma-Sûtras* cité par René Guénon dans *L'Homme et son devenir*, chap. X.
10. *Futûḥât*, chap. 368.
11. *Ibid.*, chap. 130. Le Nom de Majesté exprime ici la Fonction et la Seigneurie divines.

divine ne peut plus, à ce point de vue, être « attribuée » au Principe, c'est parce qu'elle n'est rien d'autre que le Principe lui-même : « nulle cible au-delà d'Allâh ». La Servitude absolue n'est pas une relation, elle est un dévoilement et un état : elle correspond à la « descente » suprême du Très-Haut qui prend la « teinture » de Ses supports de manifestation, quels qu'ils soient. Cette descente « essentielle » est aussi, pour Ibn Arabî « le secret (suprême) de l'Amour »[12] ; il se réfère à ce propos au hadîth *qudsî* selon lequel Allâh dira au Jour de la Résurrection :

« O Fils d'Adam, J'ai été malade et tu ne m'as pas visité. » (L'homme répondra) : « O Seigneur, comment T'aurais-je visité alors que Tu es le Seigneur des Mondes ? » (Allâh) dira : « Ne sais-tu pas que tel de Mes serviteurs tomba malade ? Or tu ne l'as pas visité ; et ne sais-tu pas que si tu l'avais visité tu M'aurais trouvé auprès de lui ? »

« O Fils d'Adam, Je t'ai demandé à manger et tu ne M'as pas nourri ! » (L'homme) répondra : « O Seigneur, comment T'aurais-je nourri alors que Tu es le Seigneur des Mondes ? » (Allâh) dira : « Ne sais-tu pas que tel de Mes serviteurs t'a demandé à manger ? Or tu ne l'as pas nourri ; ne sais-tu pas que si tu l'avais nourri tu aurais retrouvé cela chez Moi ? »

« O Fils d'Adam, Je t'ai demandé à boire et tu ne M'as pas désaltéré. » (L'homme) répondra : « O Seigneur, comment T'aurais-je désaltéré alors que Tu es le Seigneur des Mondes ? » (Allâh) dira : « Tel de Mes serviteurs t'a demandé à boire et tu ne l'as pas désaltéré ; si tu l'avais désaltéré, tu aurais retrouvé cela auprès de Moi[13]. »

La Servitude absolue est l'identification à la Volonté divine principielle ainsi qu'à la Loi unique et universelle qui, à tous les degrés, dans toutes les phases et tous les domaines de l'Existence, manifeste la Présence et la Réalité actuelles d'Allâh.

12. *Ibid.*, chap. 276.
13. *La Niche des Lumières*, traduction de Muhammad Vâlsan, p. 126-128.

TABLE DES MATIÈRES

NOTE DE L'ÉDITEUR

M. Charles-André Gilis a collaboré aux *Etudes Traditionnelles* de 1972 à 1977. Il a publié, sous la direction de Michel Vâlsan, des comptes-rendus sur les ouvrages suivants : Julius Evola, *Le Yoga tantrique* (1972, n° 432-433) ; Idries Shah, *Les Soufis et l'ésotérisme* (1973, n° 436) ; Louis Pauwels, *Lettre ouverte aux gens heureux* et Paul Sérant, *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets* (1974, n° 443-444) ainsi que sur un texte d'Henry Corbin (1974, n° 441). Il a publié en outre :

Bibliographie complète des publications de Michel Vâlsan (1975, n° 447).
Remarques complémentaires sur Om et le symbolisme polaire d'après des données islamiques (1975, n° 449).
Traduction et commentaire de *La Sagesse de la Réalité actuelle dans le Verbe de Dâwûd* d'Ibn Arabî (1976, n° 452-453 et 454 ; 1977, n° 455).